Kirche und Staat

im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Großen und bis zum Falle Konstantinopels.

von

VALERIAN ŞESAN,

Dr. s. theologiae et juris utriusque.

I. Band.

Die Religionspolitik der christlich-römischen Kaiser von Konstantin d. Gr. bis Theodosius d. Gr. (313—380).

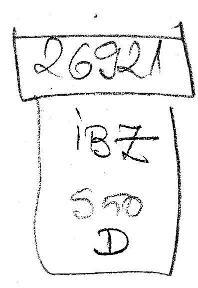


CZERNWITZ, 1911.

Bukowinaer Vereinsdruckerei.

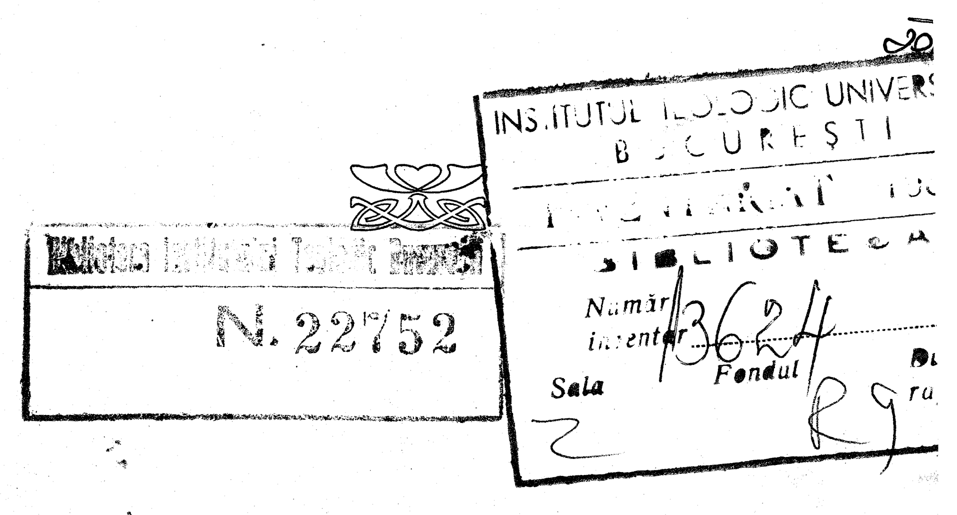
DIE RELIGIONSPOLITIK DER CHRISTLICH-RÖM. KAISER

von Konstantin d. Gr. bis Theodosius d. Gr.
(313—380).



VON

VALERIAN ŞESAN,
Dr. s. theologiae et juris utriusque.



CZERNOWITZ, 1911.
Bukowinaer Vereinsdruckerei.

16.126 28/550

Vorwort.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat ist gegenwärtig in den der griechisch-orientalischen Kirche angehörenden Staaten, besonders in Rußland, Griechenland und Romänien eine sehr aktuelle geworden. Wenn es auch historische Tatsache ist, daß vom Verhältnis der Staatsgewalt zur Kirche die rechtliche Stellung der Letzteren im Staate, sowie das Ausmaß der Selbstständigkeit der Kirche abhängt, so geht dennoch die Bewegung nach der Änderung des bestehenden, dem Wesen und Zweck der Kirche nicht ganz entsprechenden Verhältnisses zwischen Staat und Kirche nicht von der Staatsgewalt, sondern von der Kirche aus. Da jedoch ein prinzipielles, dem Wesen und Zweck der Kirche entsprechendes System des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat als Direktive bei der vorzunehmenden Regelung der gegenseitigen Beziehungen mangelt, andererseits aber Лашкаревъ, Грибовскій und ganz besonders Суворовъ, auf Grund von reinen Tatsachen aus der byzantin. Zeit, u. zw. teils auf Grund von Tatsachen persönlicher Willkür mancher byzantinischer Kaiser, teils auf Grund von anderen harmlosen, aber absichtlich verfärbten Tatsachen, ein System mit der durchsichtigen Absicht, das in Rußland bestehende Verhältnis des Staates zur Kirche quasi auf rechtliche Grundlage zu stellen, formuliert haben, — ein System, das von vornherein dem Wesen und Zweck der Kirche widerspricht, dem Staate selbst nicht gar sehr frommt, und deswegen in der gr. or kirchenrechtlichen Literatur mit vollster Begründung seine schärfste Verurteilung, besonders von Seite der hervorragendsten Kanonisten und Historiker: И. Бердниковъ, Н. Заозерскій, N. Milaš, М. Остроумовъ, Ѳ. Кургановъ, П. Троицкій verdient hat und so gut, wie abgetan, zu betrachten ist, — war ich schon nahe daran, mich verleiten zu lassen, das prinzipielle Verhältnis der gr. ort. Kirche zum Staat zu einem mit deren Wesen und Zweck übereinstimmenden System unter genauer

Fixirung des Wirkungskreises der Kirche zusammenzustellen. Doch wurde ich durch die bisherigen und noch geltenden, das Verhältnis zwischen Staat und Kirche bestimmenden Tatsachen eines Besseren belehrt. Das prinzipielle Verhältnis der Kirche zum Staat aufzustellen, ohne vorher diese historischen Tatsachen, entlarvt und deren wahre „rechtliche" Bedeutung aufgedeckt zu haben, wäre unklug, weil sonst an der Hand des von Суворовъ aufgestellten caesaropapistischen Systems begründete (?) Einwürfe gemacht werden könnten. Ich betrete demnach gleichfalls den Boden des Konkreten, indem auch ich das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in seiner historischen Entwickelung, nach Maßgabe der jeweilig obwaltenden tatsächlichen Verhältnisse und nach dem jeweilig geltenden Staatskirchenrecht darstellen werde, wobei mich jedoch nicht so sehr die Tatsachen als solche interessieren, als vielmehr, d. i. hauptsächlich die Ursachen dieser Tatsachen, weil Letztere allein den von ihnen hervorgerufenen Tatsachen den wahren — rechtlichen Charakter aufdrücken, resp. deren zufälliges, vorübergehendes Erscheinen erklären.

Meine Aufgabe wird somit vorderhand die sein, das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in römisch- byzantinischer Zeit, (seit Konstantin d. Gr. und bis zum Falle Konstantinopels), mit Rücksicht auf die Gesamtheit der gegebenen Tatsachen, welche Letzteren ich jedoch im Lichte der sie bedingenden Ursachen betrachten werde, darzustellen, um einerseits das wahre Verhältnis zwischen Staat und Kirche im byzantinischen Reiche herauszufinden und andererseits um für die richtige Lösung dieser Frage in der Gegenwart die notwendigen Anhaltspunkte aus der Vergangenheit zu geben. Am Schluße dieser rechtshistorischen Darstellungen werde ich das prinzipielle Verhältnis der griech. orient. Kirche zum Staat in ein System zusammenfassen.

Auf die Tatsachen bis zu den Tagen Konstantins d. Gr. hinauf muß ich notgedrungen deshalb zurückgreifen, weil das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in späterer byzantinischer Zeit seine Anfänge schon seit den Tagen Konstantins d. Gr herleitet. Ohne die Darstellung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche seit Konstantin d. Gr. würde das klare Verständnis der späteren byzantinischen Verhältnisse sehr leiden.

Den historischen Weg betretend, werde ich das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in der ersten Phase seiner Ent-

wicklung, d. i. in der Zeit von 313—380, in der Zeit des Übergangsstadiums vom heidnischen zum christlichen Staat, wo der römische Staat ganz im Widerspruche zu seiner Vergangenheit und späteren Zukunft offiziell zwei gleichberechtigte Staatsreligionen neben einander anerkannt hatte, darstellen, denn gerade in dieser Zeit liegen die ersten Keime des späteren Verhältnisses zwischen Staat und Kirche im byzantinischen Reiche, welches heute mißverständlich und oft auch absichtlich mit Byzantinismus — identisch mit Caesaropapismus — bezeichnet wird.

Im vorliegenden ersten Bande stelle ich die Religionspolitik der christlich römischen Kaiser gegenüber dem Christentum einerseits und gegenüber dem Heidentum andererseits in der Zeit des Übergangstadiums dar. Der zweite Band, den ich schon unter der Feder habe, wird das dogmatisch dargestellte Verhältnis zwischen Staat und Kirche oder anders ausgedrückt, die rechtliche Stellung der Kirche im römischen Staate in der Zeit von 313 und bis 380 enthalten.

Selbstverständlich ist Hauptperson in dieser ersten Periode des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche der erste christliche Kaiser Konstantin d. Gr., der durch Anerkennung zweier Staatsreligionen eine bisher unbekannte Neuerung einführte. Es ist deshalb kein Wunder, wenn der Religionspolitik, sowie dem ganzen Leben und Wirken Konstantins d. Gr., der an der Wende zweier Weltanschauungen gestanden ist, in der Literatur das intensivste Interesse zuteil wurde, dessen Konstantin d. Gr. und im allgemeinen seine Zeit auch vollkommen wert sind. Schon im Jahre 1720 kann Fogt in seiner Schrift über Konstantin d. Gr. an die 150 Schriften anführen, die sich mit Konstantin d. Gr. befassen; seither hat sich die Zahl solcher Schriften nur noch vermehrt (vgl. Smith and Wace, Dictionary of christian Biography, London 1900, vol. I. p. 625). A. Спасскiй (Обращенiе императора Константина Великаго въ христiанство, Свято-Троицкая Сергiева лавра 1905, p. 3) sieht sich ungefähr als den 201-ten an der über Konstantin d. Gr. neuerdings die Feder ergreift.

Es kann schon hier gesagt werden, daß selten ein Mann so verschieden beurtelt wurde, wie Konstantin d. Gr.; beim Studium der mir erreichbar gewesenen Literatur über Konstantin d. Gr. habe ich nicht einmal zwei Werke gefunden, die in der Beurteilung aller Handlungen Konstantis übereinstimmen würden.

Im Hinblick auf die großen Schwierigkeiten, sich durch die große Menge, in verschiedenartigen Nuancen schillernden, ja

sogar sich widersprechenden Ansichten in der Literatur, deren Grund zum guten Teil schon in den ungenauen, weil parteiischen Quellen selbst zu suchen ist, (vgl. Eusebius contra Zosimus), durchzuarbeiten, ohne hiebei an den eigenen Ansichten irre zu werden, sowie unter Hinweis auf den Umstand, daß vorliegende Arbeit meine Erstlingsarbeit ist, bitte ich den freundlichen Leser um Nachsicht. Wohlgemeinte Ratschläge würden mir für meine weitere wissenschaftliche Betätigung nur sehr nützlich sein und ich werde selbe mit Dank beherzigen und auch zu verwerten wissen.

Eine Polemik lag nicht in meiner Absicht; wenn ich jedoch an manchen Stellen polemisieren mußte, so sei zur Entschuldigung der Umstand angeführt, daß ich die gegenteiligen Ansichten von Gelehrten, die in der Literatur eine Autorität bedeuten, nicht stillschweigend übergehen und noch weniger bloß mit der kurzen Bemerkung: X oder Y meint anders, abfertigen zu können glaubte. Eine Anführung der Gründe jedoch, warum X oder Y anderer Meinung sind, zwang mich selbstverständlich auch meine Gründe entgegenzuhalten. Oft wurde ich zu näheren Auseinandersetzungen selbst gegen meinen Willen auch deshalb verleitet, weil aus derselben Quelle die verschiedensten, sogar einander widersprechenden Schlüße gezogen wurden.

Ich erfülle eine mir angenehme Pflicht, an dieser Stelle dem hohen k. k. Ministerium für Kultus und Unterricht, sowie dem hochwürdigen Professoren-Kollegium der griech. orient. theol. Fakultät an der Franz-Josephs-Universität in Czernowitz meinen ergebensten Dank hiefür auszusprechen, daß mir durch deren Wohlwollen die notwendigen Geldmittel aus dem Bukowinaer gr. ort. Religionsfonde zur Verfügung standen, meine Studien in Wien, Prag, Athen, Moskau und Petersburg vervollständigen zu können.

Meinen innigsten Dank bringe ich dem sehr geehrten Herrn Hofrat, Professor Dr. Heinrich Singer, der mir nicht nur ein Lehrer, sondern auch ein aufrichtiger Berater und wohlwollender Freund gewesen ist, und der mir während meiner juristischen Studienzeit in Prag, (1904—1907), sowohl in seinem kirchenrechtlichen Seminar als auch außerhalb desselben in zuvorkommendster Weise die bestgemeinten Lehren, besonders betreffend eine kritische Behandlung von Quellen und Literatur (an der Hand einer von mir gelieferten, größeren Seminararbeit — eine Kritische Untersuchung der zwei Schriften des Κωνσταντίνος Μ. Ράλλης:

Περὶ ἀπαλλοτριώσεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς περιουσίας κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, ἐν Ἀθήναις 1893 und Τὸ ἀναπαλλοτριωτὸν τῆς ἐκκλησ. περιουσίας etc. ἐν Ἀθήναις 1903) angedeihen ließ, welche Lehren mir bei der Bearbeitung der vorliegenden Schrift leitende Prinzipien waren, sowie für die ganze Zukunft auch bleiben werden.

Nicht minder bin ich meinem teuren Lehrer, dem hochwürdigen Herrn Archimandriten und Professor für Kirchenrecht an der hiesigen theol. Fakultät, Dr. Klemens K. Popovici, der mir mit seinen Ratschlägen bei der Bearbeitung dieses I. Bandes an die Hand gegangen ist, zu großem Dank verpflichtet.

Des weiteren gedenke ich hier mit Dankbarkeit: des Herrn Hofrates, Professors Dr. R. Ritter von Holzinger (Prag), der mir ein allwöchentliches Privatissimum aus der griech. Palaeographie zu erteilen, die Freundlichkeit gehabt hatte -- der Herren Professoren an der jurid. Fakultät in Czernowitz: Dr. Eugen Ehrlich (röm. Recht) Dr. Walter von Hörmann-Hörburg (Kirchenrecht; jetzt in Innsbruck) — der Herren Professoren an der theol., jurid., resp. phil. Fakultäten in Athen: Διομήδης Κυριακός (Kirchengeschichte), A. Καρολίδης (allgem. Weltgeschichte), I. Εὐταξίας (Kirchenrecht), Στρείτ (öffentl. Recht), Λάμπρος (griech. Palaeographie), Φιλίππος Παπαδόπουλος (Professor am klerikalen Seminar = Ριζάρίου σχολή) — sowie der Herren Professoren an den geistlichen Akademien, resp. an den Universitäten in Moskau, Petersburg und Kazan: H. Суворовъ (Kirchenrecht), H. Заозерскій (Kirchenrecht), П. Гидуляновъ (Kirchenrecht), H. Кузнецовъ (Kirchenrecht); A. Спасскій (Kirchengeschichte), M. Горчаковъ (Kirchenrecht), B. Бенешевичъ (Kirchenrecht), Ст. Рункевичъ (Kirchengeschichte), И. Пальмовъ (Kirchengeschichte), И. Соколовъ (Kirchengeschichte), E. Аквилоновъ (Dogmatik); И. Бердниковъ (Kirchenrecht), Ѳ. Кургановъ (Kirchengeschichte), M. Красноженъ (Kirchenrecht in Юріевъ) — sowie Seiner erzbischöflichen Gnaden, Арсеній, Erzbischof von Pskov, welche alle mit großer Zuvorkommenheit teils mündlich, teils auch schriftlich mir vielfache Anregung und tatkräftige Unterstützung in meiner wissenschaftlichen Ausbildung angedeihen ließen. Von besonderer Bedeutung für die mich beschäftigende Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat waren die von den Herren Professoren Суворовъ, Заозерскій und Гидуляновъ mit mir allwöchentlich gepflogenen Privatdispute. Der Umstand, daß alle drei Genannten verschiedenen

Richtungen betreffend die Beantwortung der gerade in Rußland an der Tagesordnung stehenden, so hochwichtigen Frage nach einer richtigen Regelung des Verhältnisses zwischen Staat u. Kirche angehören, (Суворовъ = ein strenger Caesaropapist; Заозерскій = ein eifriger Verfechter der Selbständigkeit der Kirche, der die Wiederherstellung des Patriarchats, wie es vor Peter d. Gr. bestanden hatte, verlangt; Гидуляновъ = gemäßigt, hält zwischen diesen Ansichten so ziemlich die Mitte); und in Moskau zuhause gewesen sind, gab mir willkommene Gelegenheit, die Ansichten des Einen vor dem Anderen geltend zu machen, wobei ich aus den allfälligen Antworten sehr großen Nutzen zog, wofür ich den genannten Herren Professoren meinen speziellen Dank ausspreche.

Des weiteren bin ich zu Dank verpflichtet: den Herren Bibliothekaren, resp. Bibliotheksbeamten an den Universitäten und geistlichen Akademien in Athen, Moskau — Сергіевъ посадъ, Petersburg und Czernowitz.

Zum Schluß sei in Freundschaft gedacht an Dr. phil. et juris utriusque Joseph Reiß (Czernowitz), Dr. theol. et jur. cand. Konstantin Konstantinović (Sarajevo) und Dr. theol. Νίκο Λούβαρις (Athen), die mir, der erstere in Prag, letztere zwei in Athen, in meinen Studien in freundlichster Weise an die Hand gegangen waren.

Cernowitz, am 16/29 Iuni 1911.

Der Verfasser.

INHALT.

Seite.

III. Kapitel.

Die christliche Gesinnung Konstantins d. Gr.

II. ABSCHNITT.

Über den Bestand, den Text und den Inhalt des Mailänder Ediktes.

Seite.

III. ABSCHNITT.

Der offizielle Bestand der Parität — sui generis — des Christentums mit dem Heidentum seit dem Jahre 313 und bis zum Jahre 380.

Inhaltsangabe des II. Bandes*)

der betitelt ist:

Die staatsrechtliche Stellung des Christentums im römischen Reiche in der Zeit von 313—380.

I. ABSCHNITT.

Die große öffentliche Bedeutung des Christentums und das dieser Bedeutung entsprechende öffentliche Interesse des Staates an demselben.

A. Einfluß des Christentums auf das staatliche Leben.

1. Die Gesetzgebung des Staates erfolgt im christlichen Geiste.
   - a) Feier des Sonntags und anderer Festtage, sowie Gebot des Fastens;
   - b) Verbot unschicklicher, sowie blutiger Schauspiele;
   - c) Strenge Gesetze gegen unsittliche Handlungen;
   - d) Betonung der Heiligkeit des ehelichen Bandes;
   - e) Verbot der Konkubinate;
   - f) Aufhebung der lex Julia et Papia Poppaea;
   - g) Aufhebung verschiedener grausamer Strafarten;
   - h) Verbot des Verkaufes und der Aussetzung von Kindern;
   - i) Milderung des Loses der Sklaven;
   - k) Strenge Gesetze gegen schlechte Behandlung der Eingekerkerten;
   - l) Das brachium saeculare im Dienste der Kirche zur Erhaltung der Einheit derselben und der Reinheit der Lehre.
2. Teilnahme der Kirche an der Staatsverwaltung, wie im allgemeinen an der Erfüllung von Staatsaufgaben.
   - a) Die Gerichtsbarkeit der Kirche in weltlichen Angelegenheiten:
     α) Civil = β) Kriminal-Gerichtsbarkeit.
   - b) Verwaltungsrechtspflege der Kirche.
     - α) Freilassung von Sklaven in der Kirche und im allgemeinen durch Kleriker;
     - β) Armenpflege;
     - γ) Sorge des Bischofs für schutzlose Mädchen;

---

*) Weil ich hier, im I. Bande, einige Hinweise auf den im II. Bande dargestellten Gegenstand machen muß, finde ich es für angezeigt, zur Orientierung wenigstens die Inhaltsangabe des II. Bandes anzuführen.

Einleitung.

I.

Einige Worte über die Aktualität der Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat in den der griechisch-orientalischen Kirche angehörenden Staaten.

1. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat ist eine jener Fragen, die niemals ihre Lebendigkeit, ihr theoretisches und praktisches Interesse einbüssen.[1])

Diese Frage ist, was das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in den der gr. ort. Kirche angehörenden Staaten anbelangt, keine neue mehr, sondern, so zu sagen, eine uralte, die schon zur Zeit des ersten christlichen Kaisers ventiliert wurde. Schon die Donatisten riefen dem Kaiser zu: „Quid est imperatori cum ecclesia?“ Worauf Optatus von Mileve gleichsam im Namen der Kirche, antwortete: „Non enim est Respublica in Ecclesia, sed Ecclesia in Respublica est“.[2]) [3])

Die größten Kirchenväter: Athanasius d. Gr., Basilius d. Gr., Gregorius Theologus, Gregorius von Nazianz, Ambrosius d. Gr., Chrysostomus, Joh. Damascenus u. A., sowie später die bedeutendsten Patriarchen von Konstantinopel, unter Ihnen besonders der große Photius u. A. führten stille

---

[1]) П. Срѣтенскій, Критическій анализъ главнѣйшихъ ученій объ отношеніяхъ между церковью и государствомъ, Москва 1877, (выпускъ первый): p. 3.: Въ исторіи мысли и въ дѣйствительной жизни не много можно отмѣтить такихъ вопросовъ, которые бы въ теченіи многихъ столѣтій, сохранили свою жизненность = научно-практическій интересъ и, для своего рѣшенія, возбуждали напряженную дѣятельность умовъ теоретическихъ и практическихъ.

[2]) Optatus Milevitanus, De schismate Donatistarum, lib. III. cap. 3. (Migne, s. l. XI. col. 999.)

[3]) Wie diese Worte des Optatus zu erklären sind, vgl. Georg Phillips, Kirchenrecht, Regensburg 1857, II. Band (III. Aufl.), p. 612.

und auch offene Kämpfe mit dem (häretischen) Kaiser um eine dem Wesen und Zweck der Kirche entsprechende Wechselbeziehung zwischen Kaiser (personifizierter absoluter Staat) und Kirche.

Im Mittelalter wurde diese Frage nach dem Verhältnis zwischen gr. ort. Kirche und gr. ort. Staat beim Mangel eines festen Systems bloß von Fall zu Fall geregelt. Anders in den röm.-kath. Staaten; denn die röm.-kath. Kirche hatte ein festes System ihres Verhältnisses zum Staat aufgestellt, selbes geradezu zum Dogma erhoben und auch in Praxis gesetzt.

Erst in letzter Zeit hat in den der gr. ort. Kirche angehörenden Staaten diese so hochwichtige Frage an Intensivität zugenommen und man ist bemüht, ihr nicht allein eine praktische Lösung, sondern auch eine theoretische Beantwortung zu geben. Denn bei der großen praktischen Bedeutung dieser Frage ist selbe dennoch keine bloße Frage des tatsächlichen Lebens,[1]) sondern auch eine theoretische Frage. Hat ja doch die Theorie der praktischen Lösung dieser Frage in einer dem Wesen und Zweck der Kirche entsprechenden Weise die notwendigen Direktiven an die Hand zu geben.

2. Bei der theoretischen Beantwortung, wie auch bei der praktischen Lösung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat darf aber vor allem nicht übersehen werden, daß das Verhältnis zwischen Kirche und Staat ein Doppeltes in in sich enthält: das Verhältnis des Staates zur Kirche, aber auch das Verhältnis der Kirche zum Staat. Daß hiebei Staat und Kirche in ihrem Verhältnis zu einander von den ihnen eigenartigen Anschauungen, sowie von den hieraus resultierenden Prinzipien geleitet werden, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden.

Wer diesem Umstand keine entsprechende Beachtung und Würdigung widmet, und allgemein von einem Verhältnis zwischen Staat und Kirche spricht, geht schon gleich von Anfang an — irre. Man kann z. B. oft lesen, daß das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in einem gegebenen Moment ein Produkt historischer Entwicklung ist, was schließlich, aber nur in gewisser Hinsicht, d. i. bloß im Hinblick auf das im *praktischen Leben* sich gestaltende Verhältnis des Staates zur Kirche richtig sein mag; die kurzer Hand gemachte Behauptung, daß man im *Prinzip* ein für alle Zeiten feststehendes System des Verhältnisses zwischen Kirche

---

[1]) Wie dies Срѣтенскій anzunehmen scheint: вопросъ объ отношеніи между церковью и государствомъ имѣетъ болѣе практическую важность, чѣмъ интересъ научный (a. a. O. p. 6).

und Staat nicht[1]) aufstellen kann, ist jedoch nicht so ohne weiters anzunehmen, weil eine solche Behauptung einseitig ist, und eben in der oben erwähnten nicht genauen Auseinanderhaltung der zwei Seiten dieses Verhältnisses seinen Grund hat.

Betrachtet man die Kirche in ihrem Verhältnis zum Staat, so muß man bedingungslos zugeben, daß, wie die Kirche unveränderlich, so auch deren Prinzipien betreffend ihr Verhältnis zum Staat, welche Prinzipien doch nur der zutage tretende Ausdruck des unveränderlichen Wesens und Zweckes der Kirche sein können, auch selbst unveränderlich sein müssen! Inwieweit sich diese Prinzipien im wirklichen Leben verwirklichen lassen, gehört auf ein anderes Blatt.

Die internationalen Charakter an sich tragende Kirche ist der staatlichen Obrigkeit gegenüber, ohne Rücksicht auf Zeiten und Nationalitäten, stets dieselbe, mag auch die äußere Form der Staatsregierung wie immer sein; und wohl deshalb gebraucht auch der Apostel Paulus in seinem Römerbrief (cap. XIII) den allgemeinen Ausdruck ἐξουσία und nicht Καῖσαρ oder Βασιλεῦς, worin eine bestimmte Staatsregierungsform (jener Zeit) zum Ausdruck käme.

Die Staatsgewalt dagegen ist ihrer äußeren Form nach lediglich das Resultat einer geschichtlichen Entwicklung, gegeben durch die unbedingte Notwendigkeit, in der zweckmäßigsten, aber auch in einer den Zeitverhältnissen Rechnung tragenden Weise für die Aufrechthaltung einer Ordnung in der menschlichen Gesellschaft Sorge zu tragen; somit ist die Staatsregierung Veränderungen unterworfen und die Geschichte lehrt uns auch, daß der Staat, was seine Regierungsform anbelangt, sehr verschiedene Gestaltungen angenommen hat. In den verschiedenen Phasen seiner Entwicklung, sowie unter verschiedenen Länge- und Breitegraden hat der Staat sein Verhältnis zur Religion — zur Kirche auf sehr verschiedenen Prinzipien aufgebaut, so daß das positive Recht des Staates, resp. der Staaten hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Kirche unter dem Drucke der jeweiligen Rechtsanschauungen allerdings ein verschiedenes gewesen ist.

Auch kann man noch folgende Einwendung gegen ein feststehendes System des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat

[1]) vgl. z. B. Bischof von Ketteler, Das Recht und der Rechtsschutz der kathol. Kirche, 1854, p. 36.: „Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat kann nicht ein für alle mal und für alle Zeiten durch fertige Formeln festgestellt werden.“ — Dr. Wilhelm Martens, Die Beziehungen der Überordnung, Nebenordnung und Unterordnung zwischen Kirche und Staat, Stuttgart 1877, p. 4 s. — Срѣтенскій, a. a. O. p. 5.

lesen: es kann von einem Verhältnis zwischen Kirche und Staat nicht gesprochen werden, weil es keinen abstrakten Staat gibt, sondern man muß von einem Verhältnis zwischen Kirche und Staat e n sprechen und dann ist e i n feststehendes System unmöglich. Es ist allerdings richtig, daß es einen abstrakten Staat nicht gibt, sondern eine ganze Reihe von Staaten, aber gerade so richtig ist es, daß es bloß e i n e abstrakte Staatsgewalt gibt, mag deren äußere Gestalt wie auch immer geartet sein; und gerade auf diese abstrakte Staatsgewalt, die im absoluten, konstitutionellen oder republikanischen Staate in ihrem inneren Gehalte und in ihrer inneren Potenz dieselbe ist, kommt es mit Rücksicht auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat und Kirche allein an. Die verschiedenen Staatsregierungsformen *können* allerdings diesem Verhältnis eine bestimmte Färbung geben, m ü s s e n es aber n i c h t. Es ist doch ganz gut möglich, daß sowohl der absolute, als auch der konstitutionelle, wie auch der republikanische Staat mit der Kirche in vollster Harmonie zum Wohle der Staatsbürger hinarbeiten; freilich haben wir im Auge bloß die griechisch-orientalische Kirche.[1])

3. Dieses größte Problem der Weltgeschichte[2]) zu lösen, bemühen sich im Occident Staat und Kirche schon seit sehr langer

[1]) Vom modernen Rechtsstaate, der die religiöse Verbindung mit irgend einer Kirchengemeinschaft abstreifen will, haben wir abgesehen, weil dessen Prinzipien auf das Staats- und Volksleben in den der gr. ort. Kirche angehörenden Staaten bis auf weiteres unanwendbar sind. Das gr. ort. Volk hält noch gar zu ernstlich an der religiösen Verbindung des Staatswesen mit der gr. ort. Kirche fest. (Die Staatsgrundgesetze in allen gr. ort. Staaten bestimmen z. B., daß das Staatsoberhaupt der gr. ort. Kirche angehören müsse). Das Volks- und Staatsleben ist noch so sehr von christlichen Prinzipien durchwoben, daß selbst die vom französischen kirchenfeindlichen Geiste durchdrungenen Freigeistler Romäniens es nicht gewagt haben, die religiöse Grundlage des Staatswesens zu verleugnen, wenn sie auch ihre Kirchenfeindlichkeit in anderer Weise zum Ausdruck gebracht haben. Der gr. ort. Staat ist mithin, in Rücksicht auf so wichtige Umstände, gar nicht imstande, moderne rechtstaatliche Anschauungen im Staatsleben zu verwirklichen, und die Politiker Romäniens werden sich wohl gewiß auch hüten, solche folgenschwere, weil der Auffassung des gr. ort. Volkes fremde, ja widersprechende Neuerungen einführen zu wollen.

[2]) Dr. G e r h a r d U h l h o r n, Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum, VI. Aufl. Stuttgart 1899, p. 382. — Dr. E m i l F r i e d b e r g, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche und die Garantieen gegen deren Verletzung, Tübingen 1872, p. 821 nennt es „das s c h w e r e R ä t s e l, an dem alle Zeiten und Völker sich vergeblich abgemüht haben". — С. Н. Б у л г а к о в ъ, Церковь и государство (Вопросы религіи, вып. 1.), (vgl Recension des П. Г и д у л я н о в ъ in Юридическая библіографія, Ярославль 1907, 1. Juni (N = 1.) p. 13.) nennt es die v e r f l u c h t e F r a g e: Вопросъ объ отношеніяхъ между государствомъ и церковью является п р о к л я т ы м ъ в о п р о с о м ъ, welcher Be-
[illegible] nicht mit Unrecht beipflichtet. Срѣтенскій, а.

Zeit. Die Hauptschwierigkeit bestand im Mittelalter hierin, daß der Staat das von der röm. kath. Kirche aufgestellte System ihres Verhältnisses dem Staate gegenüber nicht anerkennen wollte, in den letzten zwei Jahrhunderten jedoch hierin, daß die röm. kath., aber auch schon die protestantische Kirche mit dem vom Staate aufgestellten System seines Verhältnisses zur Kirche nicht einverstanden sein können. Daß infolgedessen gelegentlich der Regelung der gegenseitigen Verhältnisse ein heftiger Kampf entbrannte, der unter der Bezeichnung „Kulturkampf“ bekannt ist, kann nicht Wunder nehmen.

4. Jetzt wollen wir unsere Aufmerksamkeit dem zuwenden, wie diese hochwichtige Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat in den der gr. ort. Kirche angehörenden Ländern beantwortet wurde und noch wird. Auch hier muß das Verhältnis der Kirche zum Staat vom Verhältnis des Staates zur Kirche genau unterschieden werden, wenn auch Kirche und Staat in ihren Anschauungen betreffend ihre gegenseitigen Beziehungen und Wechselwirkungen im Prinzip nicht gar sehr differieren, denn im praktischen Leben kommen von Fall zu Fall Divergenzen zwischen Staat und Kirche doch vor. Es kann jedoch schon hier vorausgeschickt werden, daß solche Kämpfe, wie im Occident, bisher die gr. ort. Kirche in den ihr angehörenden Staaten, im allgemeinen gesprochen, nicht kennt. Allenfalls liegt der Grund hierin, daß die gr. ort. Kirche ihren Wirkungskreis nicht soweit ausdehnte und ihr Verhältnis zum Staat nicht derart formulierte, wie dies die röm. kath. Kirche getan hatte, sondern nur darauf bedacht war, in ihrem eigenartigen Wirkungskreise, der schon seinem Wesen nach dem Eingriff der weltlich-staatlichen Gewalt entrückt ist, selbständig das zur Erreichung ihres hohen Zweckes notwendige bestimmen und anordnen zu können.

5. Im Prinzip wurde im byzantinischen Reiche die Selbständigkeit der Kirche in ihren internen Angelegenheiten anerkannt, welches Prinzip Justinian in seiner VI. Novelle folgendermassen zum Ausdruck bringt: sacerdotium und imperium sind zwei hohe Gaben Gottes, von denen ein jedes seinen eigenen Wirkungskreis

---

a. O. p. 4. stellt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat als: одною изъ сложныхъ и неразрѣшимыхъ проблемъ жизни и науки. — vgl. auch П. С. Троицкій, Отношеніе государства къ церкви по воззрѣніямъ наиболѣе видныхъ нашихъ писателей и общественныхъ дѣятелей, Москва 1909. Введеніе. — I. П. Ευταξίας. Τὰ περὶ ἱερατικῆς ἐξουσίας, ἐν Ἀθήναις 1872, Πρόλογος, p. ἐ. ss.

hat, die aber beide, mit Rücksicht auf denselben Ursprung, in gegenseitiger Harmonie Hand in Hand zum Wohle der Menschheit beizutragen haben. Ein festes System jedoch, welches eine scharfe Grenzregulierung zwischen staatlicher und kirchlicher Wirkungssphäre Punkt für Punkt hätte enthalten und welches genau hätte beachtet werden sollen, hat trotz des bestehenden, den Anschauungen der Kirche wie jenen des Staates betreffend das gegenseitige Verhältnis entsprechenden Prinzips, weder der byzantinische Staat, noch auch die Kirche des Orients formuliert. Möglich, daß hiezu beiderseits noch keine Notwendigkeit empfunden wurde; möglich, daß die Aufstellung eines festen, ausschließliche Geltung habenden Systems durch verschiedene Umstände hintangehalten wurde.

Wie gesagt, lebten Staat und Kirche, ohne daß auf Grund gegenseitigen Einverständnisses die Grenzen ihrer beiderseitigen Machtssphären gezogen worden wären, manchesmal gut, manchesmal auch schlecht mit einander, wie es eben die Umstände des tatsächlichen Lebens von Fall zu Fall mit sich brachten. Manche byzantinischen Kaiser anerkannten die volle Selbständigkeit der Kirche, ja räumten ihr sogar eine große Teilnahme an der Staatsverwaltung, an der Erfüllung von reinen Staatsaufgaben ein; die die Kirche hinwieder gestattete der Staatsgewalt eine weitgehende Mitwirkung in kirchlichen Angelegenheiten. Doch gab es auch solche Kaiser, die die Selbständigkeit der Kirche gar sehr gefährdeten, dann aber trat die Kirche mit aller Entschiedenheit dagegen auf; daß hiebei die Kirche der Willkür des mit physischer Gewalt ausgestatteten Kaisers aber doch unterlag, ist wohl traurige Tatsache, ändert jedoch am Prinzip nichts, denn es brauchte nur ein gerechter Kaiser zu kommen, und die Disharmonie zwischen Staat und Kirche hörte sofort auf.[1])

Ein solches tatsächliches, hin und her schwankendes Zusammenleben des Staates und der Kirche aus byzantinischer Zeit vererbte sich auch auf die anderen der gr. ort. Kirche angehörenden Länder, in erster Linie auf Russland.

---

[1]) vgl. auch Срѣтенскій, a. a. O. p. 70.: Въ Византіи отношеніе свѣтской власти къ духовной очень часто принимало разнообразныя формы. Не всѣ византійскіе императоры усиливались господствовать въ церкви. Нерѣдко случилось, что, послѣ императоровъ съ узурпаторскими стремленіями, вступали на престолъ такіе, — которые не только не отнимали у церкви ея правъ, но даже удѣляли ей значительную долю свѣтскихъ полномочій.

Erst in der neuesten Zeit, als gr. ort. Politiker, die im Occident, besonders in Paris,[1]) in die Schule gegangen waren, moderne rechtsstaatliche Prinzipien auch in den der gr. ort. Kirche angehörenden Staaten anwenden, gleichzeitig aber die Kirche in eine nur noch größere Abhängigkeit von der Staatsgewalt als bisher bringen möchten, kommt die gr. ort. Kirche zum Bewußtsein, daß das bisherige s y s t e m l o s e Zusammenleben ohne genaue Festlegung der beiderseitig unüberschreitbaren Wirkungssphären für die Zukunft nicht mehr möglich sein wird. Es würden einerseits die Prinzipien des modernen Rechtsstaates, übertragen im vollen Inhalte auf die der gr. ort. Kirche angehörenden Staaten, und andererseits die immer mehr und mehr eingeschränkte Selbständigkeit der Kirche, was eine stetige Verringerung der Autorität der Kirche in den Augen des gläubigen Volkes zur notwendigen Folge hätte, nicht bloß auf die Kirche, sondern noch viel mehr auf das ganze Volksleben und somit auch auf den Staat selbst sehr benachteiligend wirken.

6. Es liegt nun an den Rechtsanwälten der Kirche, d. i. an den Kanonisten, wie auch an den Bischöfen, ein dem Wesen und Zweck der gr. ort. Kirche entsprechendes System, welches im Prinzip schon feststeht und von byzantinischen Kaisern anerkannt war, zu formulieren und dessen Realisierung bei der gegenwärtigen gr. ort. Staatsobrigkeit durchzusetzen.

Leider gibt es auch solche Kanonisten,[2]) welche nicht das Verhältnis der Kirche zum Staat im Geiste der Kirche, sondern jenes des Staates zur Kirche aus bestimmten Tatsachen der Vergangenheit zusammengestellt haben und selbes als das System

[1]) vgl. N i c o l a i I o r g a, in „Neamul Românesc“, Bucureşti 1909, Nr. 31—32 vom 29. März, p. 493 s = se procedează după ideile de la Paris, se procedează mireneşte, fără nici un scrupul, fără nici o părere de rău . . .

[2]) vgl. П. А. Л а ш к а р е в ъ, Право церковное въ его основахъ, видахъ и источникахъ, Кіевъ 1886, (II. Auflage, Кіевъ und С. Петербургъ 1889.) — idem: Объ отношеніи древной христіанской церкви къ римскому государству, Кіевъ 1875, -- idem: Отношеніе римскаго государства къ религіи вообще и къ христіанству въ особенности до Константина Великаго, Кіевъ 1876. — В. М. Г р и б о в с к і й, Народъ и власть въ византійскомъ государствѣ, С. Петербургъ 1897. — aber ganz besonders Н. С. С у в о р о в ъ, Курсъ церковнаго права, Ярославль 1889—1890, (2 Bde.) — idem: Учебникъ церковнаго права, Ярославль 1898, der auf Grund von g a n z b e s t i m m t e n, a u s e r w ä h l t e n Tatsachen eines längst verklungenen byzantinischen Absolutismus in der Absicht den bestehenden russischen Staatsabsolutismus gegenüber der Kirche zu rechtfertigen, eventuell noch mehr zu festigen, ein ausgesprochen caesaropapistisches System aufgestellt und als das einzige rechtmäßige hingestellt hat.

des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat par excellence hinstellen. Da hiebei diese Art Kanonisten *ihrem* System nichts anderes als bloß Tatsachen der Vergangenheit zu Grunde gelegt haben, wobei sie allerdings, im Widerspruch zum Rechtsprinzip: *factum non probat jus*, die reinen Tatsachen als solche zu Recht erheben, und gerade ausschließlich nur jene Tatsachen, die einer persönlichen Willkür des byzantinischen Kaisers entsprungen sind, mit gewisser Vorliebe gesammelt haben, während andere Tatsachen, die freilich ihrem aufzustellenden System widersprechen, ganz mit Stillschweigen übergingen, so kann ein solches System für die gegenwärtige richtige Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat gar nicht in Betracht gezogen werden. Schon die Bezeichnung: Caesaropapismus, die man diesem System mit voller Begründung gibt, enthält dessen Verurteilung.[1]) Doch darf nicht die Ansicht sich

---

[1]) Mit Recht weist П. С. Троицкій, a. a. O. p. 167, darauf hin, daß Theorie des Суворовъ unter den gr. ort. Kanonisten keine Zustimmung gefunden hat: церковно-правовая теорія проф. Суворова не находитъ себѣ признанія среди православныхъ канонистовъ. Vor allem hat Н. А. Заозерскій in seinen Werken: Право православной грековосточной русской церкви какъ предметъ спеціальной юридической науки, Москва 1888, Нѣмецкій духъ въ русской наукѣ церковнаго права in Православное Обозрѣніе, Москва 1889, Историческое обозрѣніе источниковъ права православной церкви, Москва 1891, besonders in О церковной власти, Сергіевъ посадъ 1894, О священной и правительственной власти и о формахъ устройства православной церкви, Главныя направленія въ научной постановкѣ православно-церковнаго права in Богословскій Вѣстникъ, 1902 октябръ, ноябръ, aber auch И. С. Бердниковъ, Церковное право православной церкви по воззрѣніямъ канониста западника in Православный Собесѣдникъ 1889—1890, vgl. auch idem: Краткій курсъ церковнаго права, Казань 1888 und Дополненіе къ кратк. курсу цкв. права, Казань 1889, Новое государство въ его отношеніи къ религіи, Казань 1888 besonders in Основныя начала церковнаго права православной церкви, Казань 1902, — Никодим Милаш, Православно црквено право, Задаръ 1890, — М. Остроумовъ, Очеркъ православнаго церковнаго права, часть первая: Введеніе, Харьковъ 1893, p. 125 s. — Троицкій, a. a. O. p. 163—172 — Ѳ. А. Кургановъ, Отношенія между церковною и гражданскою властью въ византійской имперіи, Казань 1880 — А.* Мысли по поводу не совсѣмъ новой книги in Богосл. Вѣст. 1907, февраль p. 408—428. — die caesaropapistischen Prinzipien des Лашкаревъ — Суворовъ gründlich und entscheidend widerlegt. Остроумовъ hebt hervor, daß Суворовъ sein System unter dem Einfluße der Protestanten zusammengestellt hat. Бердниковъ in Основныя начала цкв. права (so p. 59 s. 73 s. u. a.) bringt hiefür den Beweis, und es stellt sich heraus, daß der Caesaropapismus des Суворовъ um vieles den protestantischen Summepiskopat überflügelt. Милаш p. 29, 296 bemerkt, daß sogar Tondini, Le pape de Rome et les papes de l'Eglise othodoxe d'Orient den Суворовъ um sein

einbürgern, als ob das Verhältnis des Staates zur Kirche schon im byzantinischen Reiche ein Caesaropapismus gewesen ist. Ein Caesaropapismus als ein System, wie es z. B. der Summepiskopat des Landesfürsten als Ausdruck des protestantischen Episkopal- und Territorialsystems ist, kann auf das byzantinische Verhältnis zwischen Staat und Kirche nicht angewendet werden[1]: weil die Kontinuität fehlt, weil die Anerkennung der Kirche mangelt, weil der byzantinische Kaiser, selbst wenn es den Anschein hat, daß er willkürlich handelte, niemals motu proprio, sondern stets erst über Aufforderung der Bischöfe und bei eingetretener Notlage der Kirche in die Regelung kirchlicher Angelegenheiten sich einmischte, um die Einheit der Kirche und Reinheit der Lehre zu wahren.

7. Bezeichnend ist, daß gerade die Aussprüche der häretischen Kaiser, die Hauptstützen des heute als Caesaropapismus hingestellten Systems bilden. Wenn wir jedoch diese Aussprüche ins wahre Licht stellen, so erweist sich sofort deren Unhaltbarkeit, Stützen eines rechtmäßigen Systems gewesen zu sein. Sagt auch Konstantius: ὅπερ ἐγω βούλομαι, so ist der Umstand nicht außer Acht zu lassen, daß Konstantius diesen Ausspruch im heftigen Kampfe gegen die vermeintliche Häresie tat, um um jeden Preis die Einheit der Kirche und Reinheit der Lehre wiederherzustellen. Des weiteren hat Konstantius diesen Ausspruch durch-

---

System beneiden kann: Расправљајутчи о историчком развитчу устројства руске цркве, г. Суворовъ у своме Курсъ церк. права (стр. 127—198) нашао је згоду толико се наговорити о цезаропапизму руске цркве, да му патер Тондини збиља може сада завидити.

[1]) vgl. Professor И. И. Соколовъ, О византизмѣ въ церковно-историческомъ отношенiи in Христiанское Чтенiе, С. Петербургъ 1903, p. 732—775, besonders p. 740 ss. p. 746: Говорить о цезаропапизмѣ, какъ системѣ взаимно отношенiя византiйской церкви и государства, значитъ не понимать права и исторiи Византiи, игнорировать юридическiя опредѣленiя и факты, приписывать частнымъ и временнымъ явленiямъ смыслъ общiй, принципiальный. — Бердниковъ, Основныя начала цкв. права, p. 127. — Ѳ. Кургановъ, a. a. O. p. 61 ss. — Срѣтенскiй, a. a. O. p. 70 s. — vgl. selbst Dr. Edgar Loening, Das Kirchenrecht in Gallien von Konstantin bis Chlodovech, Straßburg 1878, p. 39.: „Der Kaiser übte die höchste Gewalt über die Kirche, nicht als eine ihm durch die Kirchenverfassung übertragene Gewalt, sondern der Kaiser übte die höchste Gewalt über die Kirche und über alle kirchlichen Angelegenheiten, weil er der Inhaber der unbeschränkten Gewalt im römischen Reich war und seinem Willen die Ordnung aller Verhältnisse unterlag. Es erweckt deshalb auch eine falsche Vorstellung, wenn der Kaiser als das Haupt der Kirche bezeichnet wird."

aus nicht im Sinne des caesaropapistischen Systems des Суворовъ, durchaus nicht in bewußter Erkenntnis daß ihm das alleinige Gesetzgebungsrecht in der Kirche zukomme, getan, sonst hätte er oft genug die seinem Willen sich nicht fügenden Synoden in alle Winde jagen und seinen eigenen Willen zum Dogma, zum Kanon erheben können. Doch dies tat Konstantius niemals, sondern war stets darauf bedacht, die widerstrebenden Bischöfe auf der Synode zur wo möglich einstimmigen Unterschrift, selbst unter Anwendung aller möglichen Mittel zu bewegen; dies doch nur deshalb, weil er genau wußte, daß die Synode allein hiezu berufen sei, Glaubensartikel festzulegen. Die ordentliche Verwaltung, Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit der Kirche, die unter Konstantius in dogmaticis zwar häretisch, praesumptiv jedoch die wahre Kirche war, lag im vollen Umfange in den Händen der Hierarchie.

Ein anderer Ausspruch, der als Hauptstütze des angeblichen Caesaropapismus dient, wäre jener, den der bilderstürmende Kaiser Leo III. der Isaurier getan hatte; auch dieser Ausspruch verdankt sein Entstehen ganz denselben Nebenumständen, wie jener des Konstantius, wobei noch eines in Erwägung zu ziehen wäre, daß Leo III. wohl ein tüchtiger Soldat, aber ein ganz ungebildeter Mann gewesen. Durch den energischen Widerstand des Patriarchen Gherman von Konstantinopel und des Papstes Gregor II. in seinen natürlichen Anlagen aufgereizt, ließ er sich im Momente seiner höchsten Unwissenheit zum Ausspruch: βασιλεύς εἰμι καὶ ἱερεύς hinreißen.

Solche Aussprüche hält Суворовъ ganz im Anschlusse an die Protestanten[1]) als genügende Grundlagen für eine rechtliche Begründung des von ihm aufgestellten rechtmäßigen Systems eines byzantinischen Caesaropapismus. (Die Absicht des Суворовъ ist durchsichtig und von uns schon erwähnt). So wie diese zwei, so schauen auch alle anderen Hauptstützen des im byzantinischen Reiche vermeintlich bestandenen Caesaropapismus, in ihrem wahren Lichte betrachtet, aus.

8. Wenn das System eines Caesaropapismus auf byzantinische Verhältnisse nicht anwendbar ist, so drängt sich unwillkürlich die Frage auf, warum denn dann in der röm. kath. Literatur dieser Vorwurf doch gemacht wird. Die Antwort liegt auf der

---

[1]) vgl. z. B. E. Friedberg, Lehrbuch des kathol. und evangel. Kirchenrechts, Leipzig 1895, p. 32 Anmk. 12.

Hand: Die Ausdrücke Byzantinismus = Caesaropapismus sind Schlagworte des heißen Kampfes zwischen der gr. ort. und der röm. kath. Kirche gegen und für den Papismus. Die Griechisch-Orientalen machten den Katholiken den Vorwurf des Papismus, und letztere antworteten mit dem Vorwurf des Caesaropapismus. Da im jeden Kampfe das Prinzip gilt, helfe, was helfen mag, so dürfen auch diese in der Hitze des Gefechtes geschleuderten Ausdrücke nicht gar so sehr auf die Wage gelegt werden, weil sie bei wissenschaftlicher Beurteilung einer Kritik nicht stand halten.

9. Das im byzantinischen Reiche bestandene Verhältnis zwischen Staat und Kirche hat sich auch auf die anderen der gr. ort. Kirche angehörenden Staaten vererbt. Im Laufe der Zeiten jedoch und bis auf die Gegenwart hat dieses Verhältnis eine Färbung erhalten, weswegen es die in der heutigen Literatur mit dem Begriff Byzantismus verbundenen Vorurteile, welche dem byzantinischen Staatsregierungssystem gegenüber gehegt wurden, zum guten Teil auch verdient. Hiemit will ich angedeutet haben, daß das heute in den einzelnen der gr. ort. Kirche angehörenden Staaten bestehende Verhältnis zwischen Staat und Kirche in vielen wichtigen Punkten auf byzantinischer Grundlage begründet ist, aber, wie wir sehen werden, auf mißverstandener, resp. auf absichtlich entstellter byzantinischen Grundlage.[1]) Und wir können schon hier verraten, daß protestantische Prinzipien (des Territorialsystems) betreffend Staat und Kirche von Peter d. Gr. aufgenommen[2]), zuerst in Rußland das ererbte byzantinische und das einheimische russische Verhältnis zwischen Staat und Kirche zu einem mehr weniger ausgesprochenen, aber nur tatsächlichen Caesaropapismus verfärbten; denn kanonisch anerkannte die russische Kirche einen Summepiskopat des Kaisers nicht[3]) an. Die durch

---

[1]) Das wahre Verhältnis zwischen Staat und Kirche im byzantinischen Reiche wird in großen Zügen vom Bischof Dr. Nikodim Milaš, (Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche [deutsche Übersetzung von Dr. A. Ritter v. Pessić] Mostar 1905, II. Aflage, V. Teil: die Kirche und der Staat,) sehr richtig dargestellt. — vgl. auch Бердниковъ, Основныя начала цкв. права, p. 78—129. — Соколовъ, О византинизмѣ... — Кургановъ, Отношенія...

[2]) А. С. Павловъ, Курсъ церковнаго права, Свято-Троицкая Сергіева лавра 1902, p. 507.

[3]) Бѣлогостицкій, Реформа Петра Великаго по высшему церковному управленію in Журналъ Министерства Народнаго просвѣщенія, С. Петербургъ 1892 Іюнь-Іюль, Bd. VI. p. 270 und besonders П. В. Тихоміровъ, Каноническое достоинство реформы Петра Великаго по церковному управленію in Богослов. Вѣст. 1904, Nr. 1, p. 50.

Androhung einer Verbannung nach Sibirien erzwungene Zustimmung der Hierarchie kann doch wohl nicht als rechtmäßige Anerkennung gelten. Von Rußland übernahmen in größerem oder geringerem Ausmaße auch andere Staaten, so Griechenland und Romänien das von Peter d. Gr. inaugurierte Verhältnis zwischen Staat und Kirche.

10. Bemerkenswert ist, daß wie die Protestanten mit ihrem gegenwärtigen, hauptsächlich auf territorialistischen Prinzipien beruhenden Verhältnis zwischen Staat und Kirche nicht[1]) mehr einverstanden sind, so auch die gr. ort. Kirche.[2]) Wie in Rußland, so

[1]) Es geht in letzter Zeit das Bestreben dahin, das Kollegialsystem zu mehr Geltung zu bringen; vgl. besonders Dr. Karl Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands, 1893; idem, Protestantismus und Staatskirchentum in Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. VII. 1897 p. 145 ss.; idem, Grundsätze reformierter Kirchenverfassung, 1899. Im Sinne dieses Systems werden die Rechte des Landesherrn in und über die Kirche auf das Recht der Aufsicht beschränkt; die Kirche ist eine selbständige Gesellschaft und die Kirchengewalt, die kein Bestandteil der Staatsgewalt ist, liegt somit ganz in den Händen der Kirche selbst. Allerdings kann die Kirche aus freiem Willen dem Landesherrn ihre Kirchengewalt übertragen, was auch in der Tat bisher der Fall war; aber hieraus folgt, daß die Kirche jederzeit, wenn und wann sie will, berechtigt ist, ihrem Mandatar den Auftrag zu kündigen, di. die Ausübung der Kirchengewalt wieder an sich zu nehmen. (vgl. Rieker, D. Z. f. K. R. VII. p. 154.) Gegen das überlebte gegenwärtige Verhältnis zwischen Staat und Kirche (auf Grundlage des Territorialismus) und für die „Selbstverwaltung" der Kirche, vgl. auch Otto Mayer, Art. Staat und Kirche in Realencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche 1906, Bd. XVIII. 721 ss.

[2]) An dieser Stelle können wir es nicht unterlassen auf Spener hinzuweisen, der jene Kirchen glücklich preist, die unter einer andersgläubigen Obrigkeit leben; denn wenn sie auch „in manchen Dingen leiden müssen, so geniessen sie hiefür in der Übung dessen, was zur Erbauung dient, viel größere Freiheit als diejenigen, die eine Obrigkeit ihres Glaubens haben, von der sie mehr Hindernis als Fördernis haben". Theol Bedenken, 1691, (Halle 1700) III. p. 411 ss. — Rieker, l. c p. 153. Diese Behauptung Speners hinsichtlich der protestantischen Kirchen läßt sich nämlich auch in Rücksichtnahme auf das gegenwärtig bestehende Verhältnis zwischen Staatsgewalt und gr. ort. Kirche mit voller Berechtigung aussprechen, wenn man z. B. das röm.-kath. Österreich mit dem gr. ort. Romänien, aber auch mit Rußland und Griechenland in Parallele setzt, denn Artikel 15 des österreichischen Staatsgrundgesetzes vom 21. Dezember 1867 garantiert, daß: „Jede gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgenossenschaft hat das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung, ordnet und verwaltet ihre inneren Angelegenheiten *selbständig*, bleibt im Besitze und Genusse ihrer für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonde, ist aber, wie jede Gesellschaft, den allgemeinen Staatsgesetzen untervorfen". Von einer solchen Selbständigkeit ist in Rußland, Romänien und

hat auch in Griechenland und Romänien das byzantinisch-protestantische System bereits jedweden Anklang verloren, und es geht in allen diesen drei Staaten von Seite der Kirche eine große Bewegung aus, die den Anschauungen derselben, wie auch jenen des gr. ort. Staates fremdartigen, aus Mißverständnis aufoktroyierten Prinzipien betreffend das Verhältnis zwischen Staat und Kirche zu beseitigen, um die einstige Harmonie des sacerdotium und imperium zum Wohle der Menschheit wieder herzustellen.

Die Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche ist in den der gr. ort. Kirche angehörenden Staaten zu einer brennenden Frage der Gegenwart geworden, um deren richtige Lösung nicht allein die berufenen Vertreter der Kirche, die Hierarchen, sondern auch Laien, denen das Wohl ihrer Kirche sehr am Herzen gelegen ist, besorgt sind.

11. In Rußland hat seit dem Freiheitsjahre 1905 die seit langer Zeit eingetretene Sehnsucht der Kirche, nach der Freiheit, d. i. nach der Selbständigkeit, sich in Worte der Presse verkörpern und großen Kreisen übertragen zu können, die Möglichkeit erhalten; und tatsächlich ist auch seit diesem Jahre die Literatur über die Frage nach einem besseren, richtigeren Verhältnis zwischen Staat und Kirche eine sehr große[1]) geworden.

Von zwei Punkten geht die Bewegung zur Erlangung der Selbständigkeit der Kirche aus: die einen erwarten das Heil von einer großen Synode der russischen Kirche, an der alle russischen Bischöfe Teil nehmen sollen, im Gegensatze zur bestehenden Synode, in der nur 7 (von über 80) von der Regierung auserwählte, ihr genehme[2])

Griechenland keine Rede, denn die Kirche ist daselbst durch den „Ober-Procureur“ (Rußland), resp. βασιλικὸς ἐπίτροπος (Griechenland), resp. Kultusminister (Romänien) in ihrer Selbstbewegung sehr behindert, was der Kirche selbstverständlich nur Schaden und deshalb dem Staate keinen Nutzen bringt. Auch hat die Staatsgewalt in den drei genannten gr. ort. Staaten das ganze kirchliche Vermögen schon vor langer Zeit saekularisiert und hiefür dem Klerus einen kärglichen Gehalt aus dem Staatsfond angewiesen, während in Österreich, Kaiser Joseph II. im Jahre 1786 geruhten, das ganze Vermögen der gr. ort. Kirche von Bukowina zu einem Bukowinaer Religionsfond zusammenzuschlagen, mit dem ausschließlichen Zwecke die Bedürfnisse der gr. ort. Kirche und der Schule hieraus zu decken; vgl. das Nähere bei Isidor Onciul, Fondul religionar, Cernăuţi 1891.

[1]) vgl. den vom Professor des Kirchenrechts П. Гидуляновъ zusammengestellten Literaturbericht in Юридическая библіографія, Nr. 1. Juni 1907 (Ярославль) und П. Троицкій a. a. O. p. 198.

[2]) Н. Кедровъ, Духовный Регламентъ въ связи съ преобразовательною дѣятельностью Петра Великаго, Москва 1886, p. 69. — Троицкій, a. a O. p. 47.

Hierarchen sitzen. Ein großer Streit ist hiebei hierüber entstanden, ob diese große Synode bloß aus Hierarchen, oder aber auch aus einer bestimmten Zahl Laien bestehen soll. Die anderen verlangen Wiederherstellung des von Peter d. Gr. aufgehobenen Patriarchats.

Es tagte schon im Jahre 1905—06 eine sogenannte Vorsynode (предсоборное присутствіе), welche über die Zusammenstellung und über den Wirkungskreis der großen Synode zu beraten hatte und an der neben Klerikern auch Laien, in erster Linie Kanonisten, teilgenommen haben. Ein endgiltiges Resultat wurde leider nicht erzielt, denn das von Суворовъ[1]) auf Grund der Behauptung, daß mit dem Kaiser die Kirche steht und fällt, verteidigte aktuelle Verhältnis zwischen Staat und Kirche gab der Regierung einen guten Halt. Wann diese große Synode ins Leben treten wird, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen.

12. In Griechenland, das die von Peter d. Gr. in Rußland unter Oberaufsicht des kaiserlichen Oberprokurors organisierte Synode als Oberhaupt der Kirche kopiert hat, nur mit dem Unterschiede, daß in der griechischen Synode zu sitzen, alle Bischöfe nach dem alljährlich vorzunehmenden Alters-turnus an die Reihe kommen, ist man mit dem Polizeisystem des Staates gegenüber der Kirche auch schon am Ende. Ein Fall, der sich im Jahre 1906 ereignete und das Verhältnis zwischen Staat und Kirche sehr drastisch darstellt, mag selbst sprechen: ein Mönch und Klostervorsteher, der nicht gerade nach den Regeln des hlgen Basilius lebte und das ihm anvertraute Klostervermögen nicht zum bestimmten Zwecke verwendete, wurde von der Synode diszipliniert. Der Kultusminister jedoch, dem die Bestätigung der Synodalentscheidungen, selbst in rein kirchlichen Angelegenheiten, wie der vorliegende Fall beweist, obliegt, zögerte vorerst mit seiner Bestätigung lange Zeit; endlich um aus gewissen Gründen diese Disziplinarentscheidung der Synode doch zu hintertreiben, kam er auf den folgenden höchst merkwürdigen Einfall: die Entscheidung der Synode dem Ἄρειος Πάγος (Oberster Gerichtshof) zur Überprüfung zu übergeben. Um sicher zu gehen, forderte er

---

[1]) vide den Antrag des Суворовъ, sowie dessen Begründung in Церковныя Вѣдомости, С. Петербургъ 1906, Nr. 21. p. 1406 s. Gegen die Ausführungen des Суворовъ nahm die Mehrzahl der Mitglieder dieser Vorsynode und ganz besonders Professor И. Бердниковъ Stellung; vgl. die Protokolle dieser Vorsynode: Журналы и протоколы засѣданій Высочайше учрежденнаго Предсоборнаго Присутствія, С. Петербургъ 1906, 4 Bde, besonders I. Bd.

vorher das Gutachten eines Fachmannes, des Professors für Kirchenrecht ab, der die Zulässigkeit dieses Schrittes des Kultusministers vor allem auf den recursus ab abusu, sowie auf andere Gründe stützte. Doch der Staatsanwalt des Ariopags, Tzibanopoulos, dem alle Ehre gebührt, die Autorität der Synode als oberste und letzte kirchliche Gerichtsinstanz in Disziplinarangelegenheiten rein kirchlicher Natur unangetastet gewahrt zu haben, die Inkompetenz des Ariopags einsehend, wies einen solchen Rekurs a limine ab; auch ging der Metropolit von Griechenland, Theoklitos, in Person zum König und der *kanonische* Einfall des Kultusministers wurde todgeschwiegen.[1])

13. Noch anders kommt die Unhaltbarkeit des bestehenden Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in Romänien zum Ausdruck. Neben der Synode, bestehend aus allen Hierarchen (2 Metropoliten, 6 Bischöfen und 8 χωρεπίσκοποι) der romänischen Kirche, wurde im vorvergangenen Jahre ein sogenanntes Oberkonsistorium[2]) bestehend aus allen Mitgliedern der Synode, sowie aus 21 niederen Klerikern,[3]) mit einem den Wirkungskreis der Synode parallelisierenden[4]) Wirkungskreis in's Leben gerufen. Im Sinne des Art. 18 würde ein Bischof sogar bloß von Diakonen abgeurteilt werden können, weil, akademisch gesprochen, die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß nur Diakone gewählt werden; des weiteren tritt eine andere höchst eigentümliche Erscheinung auf, daß in einer obersten kirchlichen Behörde, deren absolute Majorität (21 gegen 16) aus niederen Klerikern besteht, das Wort der eigentlichen Vertreter der Kirche, das Wort der Nachfolger der Apostel, das Wort jener, die in erster Linie für das Wohl und Wehe der Kirche vor Gott verantwortlich sind, das Wort jener, die die höchste Weihe besitzen, gar keine Be-

[1]) vgl. das Nähere bei K. I. Δυοβουνιώτης, Ἡ διαμαρτυρία τῆς ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἑλλάδος in Ἱερὸς Σύνδεσμος, ἐν Ἀθήναις 15. Μαρτίου 1906, ἀριθ. 21.

[2]) vielleicht in Nachahmung eines lutherischen Oberkonsistoriums?!

[3]) ein chirotonierter Theologieprofessor — es gibt nähmlich auch Theologieprofessoren, die Laien sind —; ein chirotonierter Professor an der klerikalen Seminarschule; 2 Klostervorsteher, und 17 Weltkleriker — Priester oder Diakone.

[4]) denn Artikel 18 des neuen Gesetzes bestimmt den Wirkungskreis dieses Oberkonsistoriums folgendermassen: das Oberkonsistorium wird in allen Disziplinar- und administrativen Angelegenheiten der ort. Kirche innerhalb des romänischen Staates entscheiden! Consistoriul superior bisericesc va **statua** asupra tuturor afacerilor disciplinare şi de administraţie eparchială ale Bisericei ortodoxe în cuprinsul Statului român.

deutung hat, weil bei der Entscheidung durch Abstimmung das Quantum und nicht das Quale des Stimmenverhältnisses maßgebend ist. Des weiteren liegt die Befürchtung sehr nahe, daß die Urheber einer solchen Zusammenstellung des Oberkonsistoriums, in welchem die Hierarchen in allen Angelegenheiten von den niederen, dem Willen der am Ruder stehenden politischen Partei mehr unterworfenen und deshalb auch gefügigeren Klerikern majorisiert werden können, auch hiefür Sorge tragen werden, daß das Votum dieser Majorität rechtskräftig werde. Daß hiedurch einer Disziplinlosigkeit, einer Insubordination der niederen Kleriker gegenüber ihrem Bischof Tür und Tor geöffnet werden wird, wird nur eine natürliche Konsequenz sein, denn jeder niedere Kleriker wird wohl auf die Hilfe seiner Kollegen im Oberkonsistorium mit aller Gewißheit rechnen können.

Gegen eine solche Institution, die nicht allein den positiven Gesetzen der Kirche — den Kanones — zuwiderläuft, sondern auch schon mit dem Charakter einer obersten kirchlichen Behörde an sich unvereinbar ist, trat bloß ein Bischof auf, Gherasim von Roman. Bloß ein Bischof konnte es über sein Pflichtgefühl gegenüber seiner Kirche nicht bringen, den Menschen mehr zu gehorchen als Gott selbst.

Zur Abwehr dieser beabsichtigten Verletzung der Kanones, sowie der ganzen bisherigen Organisation der Kirche scheute Bischof Gherasim nicht, nachdem alle Mittel brüderlicher Ermahnung vergeblich geblieben waren, das äußerste Mittel anzuwenden: in einer Sitzung der Synode erinnert er deren Mitglieder, in erster Linie den Metropolit Primas von Romänien, der um die Einführung des Oberkonsistoriums, aus gewisser Verbindlichkeit gegenüber dem Kultusminister, sich besonders verdient gemacht hatte, an den Wortlaut des ersten und zweiten Kanons der VII. ökumenischen Synode, sowie des ersten Kanons der Trulanischen Synode, mit den Worten: wer an dieser neuen antidogmatischen und antikanonischen Institution festhält und für sie stimmt, der möge den Wortlaut der angeführten Kanones, die ein Anathema für den Abfall vom wahren Glauben enthalten, auf sich beziehen.

Die Synode legte dieses indirekt über sie ausgesprochene Anathema — ad acta, ohne den Bischof Gherasim auch nur zur Verantwortung zu ziehen, was Letzterer ausdrücklich verlangt hatte, geschweige denn wegen Insubordination das Disziplinarverfahren gegen ihn einzuleiten.

Bezeichnend für das inaugurierte Verhältnis zwischen Staat und Kirche ist der Ausspruch des Kultusministers zur Begründung der Kanonizität seines Oberkonsistoriums: es möge sich die Unkanonizität erst durch die Praxis erweisen.

Anläßlich dieses Kampfes des Bischofs Gherasim gegen das Oberkonsistorium, mit dem ihm im Art. 18 zugesprochenen Wirkungskreise, hat sich eine große Literatur[1]) entfaltet, und man kann

---

[1]) Vor allem sind die Anträge des Bischofs Gherasim während der Beratungen im Senat (der dem Herrenhaus in Österreich gleichkommt, und in welchem Mitglieder der Synode — 2 Mitropoliten und 6 Bischöfe de jure Sitz und Stimme haben) hinsichtlich des Gesetzentwurfes zur Änderung des Synodalgesetzes vom Jahre 1872 (welches die Zusammenstellung und den Wirkungskreis der Synode normiert, sowie Bestimmungen über die Zahl und die Verwaltung der Bistümer enthält und in der Deputiertenkammer mit 84 Stimmen gegen 12, im Senat mtt 40 gegen 1 angenommen wurde,) und zur Einführung des Oberkonsistoriums — Cuvêntările prea sfinţitului episcop al Romanului D. D. Gerasim Saffirin rostite în Senat, în Martie 1909 etc. Bucureşti 1909 — sowie das Memorandum des Bischofs Gherasim gerichtet an die Synode und in erster Linie an den Metropolit-Primas von Romänien und Presidenten der Synode, welches Memorandum das Anathema enthält und vom Bischof Gerasim in der Synodalsitzung vom 12. Oktober 1909 gelesen wurde — Gerasim, cu mila lui Dumnezeu episcop al Romanului Înalt Prea Sfinţiei Sale etc., Bucureşti 1900 — anzuführen, weil diese die *einzige Veranlassung* zur Stellungnahme in der Literatur, wie auch in der öffentlichen Meinung gegenüber diesem neuen Gesetz gewesen sind. — In erster Linie ist der Discurs des Prof. Nicolai Iorga (gehalten im Abgeordnetenhaus am 23. März 1909, vide „Neamul Romănesc", Nr. 31—32, p. 480—511) zu erwähnen, der die Unhaltbarkeit des im Senate schon angenommenen neuen Gesetzes, wie vom kanonischen, so auch vom historischen Standpunkte aus betrachtet, in objektiver und grundlegender Weise dargetan hat. Auch verurteilt Iorga die seit 1860 begonnene und sich bis in die neueste Zeit immer steigernde Unterordnung der Romänischen Kirche unter die Staatsgewalt, die in der Form zum Ausdruck kommt, daß die Kirche ein Spielball der politischen Partei, die sich gerade am Ruder befindet, geworden ist. [Es werden nämlich die Metropoliten und Bischöfe von einem Kollegium, bestehend aus allen Hierarchen (16), sowie aus allen Abgeordneten und allen Senatoren (über 200 Laien, wobei die jeweilige am Ruder stehende politische Partei stets in erdrückender Majorität vertreten ist,) gewählt]. — Gegen das neue Gesetz und für die Selbständigkeit der Kirche treten mit aller Entschiedenheit unter Anderen ein: Archimandrit Iuliu Scriban, Chestia reformei bisericeşti in „Neamul Romănesc" literar, Vălenii de munte, 1. Mart 1909, Nr. 3. p. 221—238. — Constantin Laur, Polemice bisericeşti în chestiunea reformei sinodale a Domnului Ministru Sp. Haret, Iaşi 1909; — Câteva cuvinte asupra nouei legiuiri sinodale in „Viitoriul", revistă bisericească şi didactică, Iaşi, 1 şi 25 Iulie şi 1 şi 15 August 1908, Nr. 21—24. p. 1—4. — Pericolul în Biserica Românească in „Biserica Română", Bucureşti, 1 Septemvre

sagen, daß die öffentliche Meinung, abgesehen von den von oben herab diktierten Apologien[1]) dieses Oberkonsistoriums, ganz auf Seite des Bischofs Gherasim steht, was doch nur selbstverständlich sein kann.

Wenn man die pars minor, die Bischof Gherasim gegenüber der Mehrzahl[2]) der Synode vertritt, als die pars sanior annimmt und im gegebenen Falle annehmen muß, so kann man mit gutem Grund von einem wahren Kulturkampf im vollen Sinne des Wortes in Romänien sprechen. Es ist nämlich das bisher am Ruder gewesene, sogenannte liberale Ministerium, dessen Mitglieder ihre kirchenfeindliche Gesinnung in Paris aufgesogen hatten und auf ganz unrichtigem Boden verpflanzen wollten, gefallen; daß zu dessen Falle die in kirchenfeindlicher Absicht vorgenommenen kirchlichen Reformen beigetragen haben könnten, liegt genug nahe, anzunehmen.[3])

14. Wie das Resultat dieser neuesten Bewegung in der gr. ort. Kirche und in den ihr angehörenden Staaten ausfallen wird, kann heute freilich nicht vorausgesagt werden, doch ist die Frage

1909, Nr. 16, p. 1—4. — Biserica vêndută, ibidem, Nr. 18. 1 Octomvre 1909, p. 1—2. — eine Reihe von Artikeln unter verschiedenen Titeln in „Vestitoriul", Bucureşti, 16 Octomvre 1909, Nr. 35; 1 Noemvre 1909, Nr. 37; 10 Noevmvre 1909, Nr. 38; 20 Noemvre 1909, Nr. 1. (Anul II.); — Biserica ortodoxă din România in „Ţara noastră", Sibiu 1909. — Biserica creştină e episcopală in „Opinia", Iaşi, 18 Octomvre 1909, Nr. 848. col 1—3.

[1]) Der Discurs des Metropoliten Pimen im Senat = Pimen, Mitropolit al Moldovei şi Sucevei, Cuvêntarea din Senat la nodificarea legei sinodului, Bucureşti 1909 — * Răspuns la memoriul episcopului Gherasim al Romanului, Bucureşti 1909. — Dr. theol. Grigore Pişculescu, (defensor eclesiastic.), Apologia unei legi şi mai presus de ea: a unui principiu, Bucureşti 1909. Daß diese zwei letzteren Apologien eines unkanonischen Staatsgesetzes eine gehörige Widerlegung erfahren haben, ist nur selbstverständlich; vgl. gegen Pişculescu den Artikel: Apărătorii fără de legei in „Vestitoriul" vom 10. November 1900, p. 2—3; sowie zwei Artikel in „Ordinea", Bucureşti vom 4. November 1909 und in „Opinia" vom 17. November 1909; und besonders C. Laur, Polemice bisericeşti, p. 3—40. — gegen den Anonymus unter dem Motto: non quis, sed quid, vgl. den Artikel: Alt apărător al fără de legei in „Vestitoriul" vom 20. November 1909 p. 1—3. Auch die Theologieprofessoren Mihalcescu und Dobrescu sind für die Kanonicität des neuen Gesetzes eingetreten, haben aber letzthin, wie verlautet wird, wohl in Selbsterkenntnis des Irrtums, ihre diesbezüglich veröffentlichten Schriften dem Verkaufe, di. der Öffentlichkeit entzogen.

[2]) Einige Bischöfe stimmen dem Bischof Gherasim wenigstens tacite bei.

[3]) Wie wir aus sicherer Quelle erfahren haben, ist das neue Ministerium (die konservative Partei) geneigt, das Gesetz betreffend das Oberkonsistorium, insoweit es unkanonisch ist, umzuändern.

nach einer Veränderung des bestehenden, dem Wesen und Zweck der Kirche widersprechenden Verhältnisses zwischen Staat und Kirche einmal doch in's Rollen gekommen. Von großer Wichtigkeit ist hiebei, daß die Vorfrage, *wer* die Grenzbestimmung zwischen den beiderseitigen Wirkungssphären vorzunehmen habe, in der gr. ort. Kirche nicht strittig ist. Während die röm.-kath. Kirche dies als ihr ausschließliches Recht ansieht, weswegen sie mit dem modernen Rechtsstaat in fortwährendem Konflikt steht, weil auch Letzterer ein solches ausschließliches Recht sich selbst zuspricht, besteht zwischen der gr. ort. Kirche und der gr. ort. Staatsobrigkeit dieser prinzipielle Gegensatz nicht. Stehen doch beide hinsichtlich ihrer gegenseitigen Wechselbeziehungen schon seit den ersten Tagen ihres freundschaftlichen Zusammenschlusses auf dem Prinzip der Koordination und werden schon im gegenseitigen[1]) Einverständnis diese wichtige Frage nach der Grenzregulierung zu lösen wissen. Nur ist unbedingte Voraussetzung für die richtige Erledigung dieser Frage: ein kritisches Auge mit Rücksicht auf die Vergangenheit, die Anhaltspunkte geben soll, ein weitsehender Blick in die Zukunft, die die Verwirklichung garantieren soll, aber hauptsächlich ein bei beiden Interessenten: Kirche und Staat, d. i. bei deren Vertretern vorhandener, während der Festlegung der beiderseitigen Beziehungen sie leitender gerechter Sinn und ein für die Kirche warm fühlendes Herz. Und es ist zu erwarten, daß das aufgekommene feste Bewustsein der Kirche, daß die Selbständigkeit derselben innerhalb des vollen Umfanges ihres Wirkungskreises eine notwendige Vorbedingung für die Erreichung ihres hohen Zweckes ist, was im Prinzip selbst der, caesaropapistischen Bestrebungen huldigende gr. ort. Staat der neuesten Zeit niemals

---

[1]) Die Grenzen zwischen dem kirchlichen und staatlichen Gebiet können nicht einseitig di. bloß vom Staate oder bloß von der Kirche gezogen werdeu, weil die beiden Gebiete an so manchen Berührungspunkten so sehr in einander fliessen, daß eine scharfe Grenze nur mit großer Mühe, resp. überhaupt nicht gezogen werden könne, ohne daß hiebei das eine oder das andere Gebiet verletzt werde. Es gibt nämlich eine ganze Reihe sogenannter gemischter Angelegenheiten, unter denen Schule und Ehe die wichtigsten sind, die einen doppelten — kirchlichen und staatlichen — Charakter an sich tragen. Sollte der Staat oder die Kirche die Grenzregulierung einseitig vornehmen, so ist eine sehr naheliegende und auch sehr verführerische Gelegenheit gegeben, diese Angelegenheiten ganz in den einen oder in den andern Wirkungsbereich zu ziehen, was auch tatsächlich eingetreten ist, und weswegen der Kampf zwischen der röm.-kath. Kirche und dem Rechtsstaat schon seit langer Zeit geführt wird.

in Abrede gestellt hat, auch wenn er de facto die Selbstbewegung der Kirche auf ein Minimum reduziert hat, zur Aufklärung der staatlichen Obrigkeit und zur Wiederherstellung der einstigen Harmonie zwischen Staat und Kirche den richtigen Weg schon finden wird. Muß ja doch der Staat die Selbständigkeit, deren die Kirche zur Erfüllung ihrer Aufgaben bedarf, schon allein aus dem Grunde anerkennen, weil „es sich für den Staat nicht ziemt, das kirchliche Leben da nach seinen Gesichtspunkten meistern zu wollen, wo dieses schon durch seinen innerlichen Charakter das Eingreifen der Staatsgewalt zurückweist".[1]) Auch liegt die Selbständigkeit der Kirche, die ja doch mit Hinsicht auf ihren hohen Zweck eine zu selbständiger Wirksamkeit berufene Lebensordnung ist, implicite im Wesen und Zweck der Kirche selbst und ist nicht als ein durch staatliche Konzession der Kirche erst einzuräumendes Privileg, sondern als ein der Kirche inhaerentes Recht anzusehen. Der Umstand, daß Kirche und Staat schon äußerlich sich als zwei von einander nach Wesen und Zweck grundsätzlich verschiedene organische Gemeinschaften darstellen, weist mit absoluter Konsequenz darauf hin, daß beiden deren innere Selbständigkeit inhaerent sein muß.

Der gr. ort. Staat kann der gr. ort. Kirche ohne weiters vertrauen und ihr die volle Selbständigkeit innerhalb ihres Wirkungskreises, den sie bei weitem nicht so weit ausdehnt als wie die röm.-kath. Kirche, ungeschmälert überlassen; auch hat die gr. ort. Kirche während ihrer langen, beinahe zwei Jahrtausende dauernden Vergangenheit niemals[2]) zu staatsfeindlichen Befürchtungen auch nur die geringste Veranlassung gegeben, sondern

---

[1]) Dr. Emil Friedberg, a a. o Vorrede p. VIII.

[2]) Wir müssen einen solchen Vorwurf, der vielleicht von den Politikern Romäniens in durchsichtiger Konsequenzmacherei geltend gemacht werden könnte, gleich im Keime ersticken, weil hievon die Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in einer dem Wesen und Zweck der Kirche entsprechenden Weise abhängt. Die Kirchenväter betonen allerdings, daß die Kirche Christi ihrem Wesen nach als die zur Ewigkeit hinführende Heilsanstalt hoch über allem Irdischen und Vergänglichen stehe: spiritualia temporalibus sunt digniora, weswegen das Verhältnis zwischen Staat und Kirche mit den Beziehungen zwischen Körper und Seele in Parallele gesetzt wird, sowie daß der Zweck der Kirche erhabener sei als die weltlich staatlichen Zwecke; doch ist diese Praeponderanz der Kirche über den Staat nur eine ethische und deshalb fassen auch die Kirchenväter „die Erhabenheit der Kirche nur als eine *ideale*, nicht als eine, so zu sagen, *praktisch-juristische* auf". vgl. sehr richtig, W. Martens, a. a. O. p. 8.

stets treu an den von Christus in den Worten: gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist enthaltenen und vom Apostel Paulus (Römerbrief, cap. XIII) weiter ausgeführten Anordnungen betreffend den Gehorsam — dem Gewissen nach und nicht bloß äußerlich, wie es die Heiden getan hatten — gegenüber der staatlichen Obrigkeit festgehalten.

Eine so gut wie unüberbrückbare Schwierigkeit, wie sie sich in den occidentalischen Staaten bei Regelung des Verhältnisses zwischen dem modernen Rechtsstaat und der röm.-kath. Kirche, die beide an ihren eigenartigen Prinzipien betreffend das gegenseitige Verhältnis festhalten müssen, wollen sie nicht an sich selbst untreu werden, selbstverständlich einstellen mußte, ist somit bei Regelung des Verhältnisses zwischen gr. ort. Staat und gr. ort. Kirche geradezu ausgeschlossen, allerdings unter der Voraussetzung, daß der gr. ort. Staat nicht gleichfalls ein Rechtsstaat nach modernster Façon wird sein wollen, was jedoch in absehbarer Zeit nicht zu erwarten ist.

Die byzantinische Vergangenheit in ihrem wahren Lichte dargestellt, sowie die russische Vergangenheit bis zu den Tagen Peters d. Gr., wie nicht minder die romänische Vergangenheit bis tief in das XIX. Jahrhundert hinein (bis zum Jahre 1860, zur Zeit des Fürsten Alexandru Cuza) geben reichliche Anhaltspunkte für das, in einer dem Wesen und Zweck der Kirche entsprechenden Weise, zu regelnde Verhältnis zwischen Staat und Kirche.

15. Eine Harmonie auf Grund der Koordination zwischen kirchlicher und staatlicher Gewalt, die beide göttlichen Ursprungs sind und gemeinsam, in gegenseitigem Einverständnis und in gegenseitiger Unterstützung, zum leiblichen Wohle, wie auch zum Seelenheil der Menschheit beizutragen haben, ist dem gr. ort. Staat und auch der gr. or. Kirche[1]) eigen, schon gleich seit dem ersten

[1]) Auch selbst Katholiken verfochten literarisch und vertraten auch praktisch in Deutschland seit Anfang des XIX. Jahrhunderts den Standpunkt der Koordination der Kirche mit dem Staat; vgl. das Nähere sehr genau dargestellt bei: Dr. Heinrich Singer, Zur Frage des staatlichen Oberaufsichtsrechtes in Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. V. Freiburg i. B. 1895, p. 74 ss. — Von den literarischen Hauptvertretern der Koordinationstheorie wären vor allen zu erwähnen: Franz Otto von Droste-Vischering, Über Kirche und Staat, 1817 und der praktische Jurist Sommer, Von der Kirche in dieser Zeit. Betrachtungen von Westphalus Eremita, Münster 1819 (II Aufl. 1845.), welche beide der Koord.-Theorie trotz Mangel einer „rationellen und geschichtlichen Begründung" (Singer, a. a. O. p. 124.) große Popularität verschafften, so daß Peter Reichensperger, Kulturkampf oder Friede in Staat und Kirche,

freundlichen Zusammenschluß zur Zeit Konstantins d. Gr. Auch selbst die absolutesten byzantinischen Kaiser haben niemals den von Iustinian in seiner VI. Novelle bloß in deklaratorischer,[1]) (nicht auch in konstitutiver) Weise als geltend anerkannten Standpunkt, daß das sacerdotium und das imperium zwar zwei selb-

1876 die Koord.-Theorie als die einzig wahre Theorie, die auf göttlicher Ordnung beruhe, hinstellt. Andere Vertreter der Koord.-Theorie wären: Casimir von Sicherer, Betrachtungen über die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche Gottes von einem Weltmanne, Augsburg 1817, Joseph Scheill, Kirche und Staat, München 1818, Clemens August von Droste-Vischering, Über den Frieden unter der Kirche und den Staaten u. s. w. Münster 1843, vgl. auch „Fragmentarische Bemerkungen über das Verhältnis des Staates zur christlichen Kirche, von verschiedenen Verfassern“ in Adam Müller's Deutsche Staatsanzeigen, Bd. II. 1817, Heft X. p. 277 ss. und Heft XI. p. 405 ss. Weitere Literatur siehe bei Singer, a. a. O. p. 76 ss. 85 s. — Die Koord.-Theorie ist in Deutschland nicht bloß eine „wissenschaftliche Meinung“, die „seit den Dreißiger-Jahren tonangebend geblieben“, sondern auch „das leitende System und Programm einer mächtigen Strömung im deutschen Staatsleben des XIX. Jahrhunderts“ (Singer, a. a. O. p. 122. 124.) und beruht ausschließlich auf politischer Grundlage, indem selbe als Waffe gegen den Polizeistaat gebraucht wurde und als solche in der Tat sich auch bewährte. Selbst die wissenschaftlichen Gegner der Koord.-Theorie müssen zugeben, daß diese in Deutschland im XIX. Jahrhundert eine „segensreiche Mission“ erfüllte, „indem diese Theorie der Idee der kirchlichen Freiheit die Wege bereitete und das eherne Joch des Polizeistaates zerschmettern half.“ (Singer, a. a. O. p. 73 s.). — Die praktischen Ursachen, die diese Koord.-Theorie in den kath. Kreisen Deutschlands mit zwingender Notwendigkeit, selbst im direkten Widerspruch zur Doktrin der kath. Kirche betreffend ihr Verhältnis zum Staat hervorriefen, sind ganz dieselben, die in letzter Zeit auch in den der gr. ort. Kirche angehörenden Staaten die Bewegung nach einer Änderung der bestehenden polizeilichen Bevormundung der Kirche durch den Staat ins Rollen brachten. Nur mit dem Unterschiede, daß die Koord-Theorie der Auffassung der gr. ort. Kirche betreffend ihr Verhältnis zum Staat vollkommen entspricht, und daß der gr. ort. Staat die Koordination mit der Kirche schon längst im Prinzip anerkannt hat. Das wieder erwachte religiöse Bewustsein der gr. ort. Kirche verlangt somit heute nichts anderes, als daß die vom gr. ort. Staate im Prinzip stets anerkannte Unabhängigkeit und Freiheit der Kirche endlich einmal zur Wirklichkeit werde. — Der Verwirklichung der Koord.-Theorie in den der gr. ort. Kirche angehörenden Staaten würden somit keine prinzipiellen Schwierigkeiten sich in den Weg stellen.

[1]) weil dieses Prinzip, daß das Christentum — die Kirche — im Hinblick auf ihren unmittelbaren göttlichen Ursprung und in Rücksichtnahme auf deren diesem Ursprung entsprechenden Wesen und auf deren erhabenen Zweck ein selbständiges Ganze sein müsse, schon der erste christliche Kaiser anerkannt hat. Der Christ Konstantin d. Gr. hatte nämlich eingesehen, daß die Kirche ihr Entstehen und ihren Bestand nicht wie das Heidentum, dem Staate resp. dem Volksgeiste verdanke und somit nicht staatlichen Zwecken, wie das

ständige[1]) Größen wären, aber erst beide vereint zum vollkommenen Wohle der Menschen hinarbeiten können, verkannt oder gar geleugnet.

16. Bei nur ein wenig gutem Willen von Seite der heutigen gr. ort. Staatsgewalt, deren Träger doch auch Söhne der gr. ort. Kirche sind und genau wissen, dass die Selbständigkeit der Kirche dem Staate und dessen Interessen nicht nur nicht gefährlich, sondern sogar nur nützlich sein wird, kann das Verhältnis zwischen Staat und Kirche ohne jedweden Kampf in gegenseitigem Einverständnis geregelt werden. Leider gibt sich jedoch der gr. ort. Staat den Anschein, als ob auch er, ungeachtet des widerstrebenden religiösen Volksbewustseins, ein Rechtsstaat sogar im modernsten Sinne des Wortes werden wollte; (so hat Romänien, im Anschlusse an den Code Napoleon, die Ehe bloß als einen bürgerlichen Vertrag ansehend, die sogenannte obligatorische Civilehe eingeführt und somit die religiöse Verbindung des Staates mit der Kirche zu lösen begonnen; das Volk jedoch kann sich mit einer solchen Neuerung nicht befreunden und betrachtet eine ohne kirchliche Einsegnung eingegangene Ehe als Konkubinat); gleichzeitig aber möchte der Staat doch die Kirche in nur noch größere Abhängigkeit von der Staatsgewalt bringen; (in demselben Romänien ist die gr. ort. Kirche so gut wie ein Spielball in den Händen der beiden politischen Parteien, der Liberalen und der Konservativen, die einander in der Leitung der Geschicke des Staates, wie auch der Kirche ablösen, geworden.[2]) Dann freilich müssen die berufenen Vertreter der Kirche, die Bischöfe, es als ihre erste Pflicht ansehen, die ihnen niemand anderer als Christus selbst in den Worten: Gott zu geben, was Gottes ist, auferlegt

---

Heidentum, zu dienen habe, sondern daß die Kirche einem ganz anderen Zweck diene, zu dessen Erlangung es ganz allein, also selbständig arbeiten könne und müsse. Dieser Gedanke wurde von allen christlichen byzantinischen Kaisern anerkannt und zieht sich wie ein roter Faden die ganze byzantinische Zeit hindurch. Valentinian I. sagte den Bischöfen: non est meum judicare inter episcopos (vgl. Ambrosius, ep. I. 21. bei Migne, s. l. XVI. col. 1004.). Arcadius und Honorius ordnen im Jahre 399 an: Quoties de religione agitur, Episcopos advenit judicare; caeteras vero causas, quae ad ordinarios cognitores vel ad usum publici juris pertinent, legibus oportet audiri (l. 23. Cod. Th. XVI. 2.).

[1]) И. Бердниковъ, Основныя начала цкв. права, p. 88, ss. — Соколовъ, a. a. O. p. 740 ss. — Кургановъ, a. a. O. p. 61. — vgl. auch den sehr trefflichen Art. Σχέσις ἐκκλησίας καὶ πολιτείας des K. Δυοβουνιώτης in Ἱερὸς Σύνδεσμος vom. 15. Febr. 1906, ἀρ. 19. p. 1—6.

[2]) vgl. „Biserica Română“, Bucureşti, 1 Octomvre 1909, Nr. 18. p. 5.

hat und wofür die Apostel in der Betonung, daß man Gott mehr gehorchen müsse, als den Menschen das schönste Beispiel gaben, solchen Erscheinungen, wie sie jüngst in Griechenland und Romänien wahrzunehmen gewesen sind, nach Möglichkeit vorzubeugen.

Bei Anwendung von nur mehr Pflichteifer gegenüber der ihnen von Christus anvertrauten Kirche hätten die Bischöfe Romäniens, nach Beispiel ihrer Brüder in Griechenland, viel Unheil verhütet, deren Konsequenzen dem Staats- und Volksleben durchaus nicht frommen und die Autorität der Kirche in den Augen der Gläubigen nur untergraben, wodurch jedoch der Staat seiner festesten Grundlage sich selbst beraubend, auch sich selbst untergräbt.

17. Diese zwei in Kürze dargestellten, das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Griechenland, resp. in Romänien, in der letzten Zeit charakterisierenden Ereignisse, die unter vielen anderen am stärksten hervortreten, sind jedoch leider keine zufälligen Erscheinungen vorübergehender Natur, sondern nur notwedige Konsequenzen des bestehenden unzweckmäßigen Übergewichtes des Staates über die Kirche — Konsequenzen, die für die Zukunft nur noch mehr Unheil verkünden. Caveant episcopi, ne quid detrimenti ecclesia caperet, denn die Verantwortung der Bischöfe ist eine große und sie werden vor Gott einst Rechenschaft ablegen müssen, — αὐτοὶ (ἡγούμενοι i. e. ἐπίσκοποι) γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν, ὡς λόγον ἀποδώσοντες.[1]) Mit Recht ruft Archimandrit I. Scriban in voller Verzweiflung, aber gleichzeitig auch ermutigend aus: . . . und kann denn eine Kirche, die nicht den Mut hat, ihre Prinzipien zu verteidigen und hiefür selbst Sibirien zu erdulden, die Früchte der Religion Christi tragen?[2])

18. Ich schließe mein Essai[3]) über die große Wichtigkeit und Notwendigkeit einer dem Wesen und dem Zweck der Kirche Christi entsprechenden Regelung resp. Änderung des bestehenden Verhältnisses zwischen Kirche und Staatsgewalt in den der gr. ort.

[1]) Paulus, πρὸς ἑβραίους, cap. 13. vers 17.

[2]) „Şi o Biserică ce n'are curajul de aşi apăra principiile ei şi a înfrunta şi Siberia pentru ele, crede că poate produce roadele religiunii lui Hristos!...“ „Neamul Românesc“ literar Nr. 3. p. 232.

[3]) Das Nähere über die aller letzte Bewegung in den der gr. ort. Kirche angehörenden Staaten: Rußland, Griechenland und Romänien, zur Änderung, resp. Regelung des bestehenden Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in einer dem Wesen und Zweck der Kirche entsprechenden Weise folgt in einer selbständigen Abhandlung.

Kirche angehörenden Staaten mit dem Hinweis auf die unumstößlichen, sich stets bewahrheitenden Tatsachen, auf die niemand Anderer als unser Heiland selbst aufmerksam gemacht hat, daß nämlich die Kirche und die Staatsgewalt durch göttlichen Willen berufen sind, in harmonischem Einverständnis und in gegenseitiger Unterstützung für das zeitliche und ewige Wohl der Menschen hinzuarbeiten, daß aber beide, Kirche und Staat, zwei von einander wesentlich verschiedene Lebensordnungen sind, die beide einen eigenartigen Wirkungskreis haben, der sich der Beeinflussung von Seite des anderen entzieht und besonders, daß die Kirche zur genauen Erfüllung ihrer hohen Mission auf Erden die ungeschmälerte Selbständigkeit innerhalb ihres Wirkungskreises haben muß!

Die Anwendung moderner rechtsstaatlicher Prinzipien einer vollen Trennung von Staat und Kirche, die, nebenbei gesagt, solange christliche Staatsbürger in erdrückender Mehrheit sein werden, ganz undurchführbar[1]) ist, — in den der gr. ort. Kirche angehörenden Staaten würde nichts anderes bedeuten, als daß der Staat sich seiner höheren Weihe und Würde beraubend. die Grundlagen seiner Existenz wissentlich erschüttern will, denn das Christentum hat das Volks- und Staatsleben der gr. ort. Völker seit mehr als anderthalb Jahrtausenden so sehr durchwoben, daß ein Auseinanderreißen beider, wenn überhaupt möglich, dem Staate mehr noch als der Kirche Verderben bringen würde.

---

[1]) vgl. Dr. Karl Rothenbücher, Die Trennung von Staat und Kirche München 1908.

II.

Die bisherigen, älteren und neueren Ansichten betreffend die Religionspolitik Konstantins d. Gr.

1. Die allgemein verbreitet gewesene Ansicht, schon Konstantin d. Gr. hätte, wenn schon nicht von Anfang an, so doch ganz bestimmt nach Erlangung der Alleinherrschaft [1]), einerseits das Heidentum ganz verboten und sogar auch vernichtet und andererseits das Christentum zur alleinherrschenden [2]) Staatsreligion erhoben, kann bereits mit gutem Grund als veraltet hingestellt werden. Steht es doch heute fest, daß diese Ansicht in kritiklosem Anschluß an die Ausführungen des Eusebius, der allerdings als der Hauptgewährsmann für die in Frage kommende Religionspolitik Konstantins d. Gr. gilt, sowie unter Hinweis auf die dem Eusebius sich ohne weiters anschließenden, ja dessen Ausführungen nur noch mehr verfärbenden Geschichtsschreiber Sokrates, Sozomenus, Theodoret u. A. entstanden ist. Es wurden nämlich die in der vorzüglich panegyrischen Charakter an sich tragenden: de Vita imperatoris Constantini Magni enthaltenen Übertreibungen mancher Handlungen Konstantins nicht dementsprechend behandelt, während die durch diese Übertreibungen hervorgerufenen Widersprüche sogar übersehen wurden. Ein zweiter Umstand, der noch mehr als der eben

---

[1]) wobei als Beweise die zwei Orienterlässe Konstantins d. Gr., (Euseb. Vita Const. II. 24—42 und 48—60) sowie das Gesetz des Konstantius vom Jahre 341 (l. 2. Cod. Theod. XVI. 10. — vgl. Gothofred's Anmerkg. zu diesem Gesetz) angeführt werden.

[2]) Der Rechtsbegriff Staatsreligion enthält schon implicite in sich die staatsrechtliche Stellung einer Religion als alleinherrschende Religion im Staate, welche Alleinherrschaft der Staatsreligion darin zum Ausdruck kommt, daß alle Staatsbürger ihr angehören müssen. Da aber Konstantin d. Gr. zwei Staatsreligionen neben einander anerkannt hatte, und somit der Rechtsbegriff Staatsreligion in seinem Inhalte dahin eingeschränkt wurde, daß der ausschließliche Charakter der Staatsreligion genommen war, was jedoch übersehen wird, so werde ich, um jedes Mißverständnis zu vermeiden, überall wo es sich um den Rechtsbegriff Staatsreligion in seiner eigentlichen Bedeutung handelt, die Bezeichnung alleinherrschend beifügen.

erwähnte zur Verbreitung der obigen Ansicht beigetragen hat und in der neuesten Zeit wieder zur Geltung kommt, ist der, daß die hauptsächlich im Mailänder Edikt und in den zwei Orienterlässen aus dem Jahre 323/324, aber auch in anderen Gesetzen so deutlich gefaßten Bestimmungen Konstantins d. Gr. mißverstanden, vielleicht sogar auch absichtlich nicht ins wahre Licht gesetzt werden, allerdings in der irrtümlichen Befürchtung, als ob diese Gesetze in ihrem vollen und wahren Inhalte genommen auf die Christlichkeit Konstantins einen Schatten werfen würden.

2. Diese Ansicht, Konstantin d. Gr. hätte das Christentum zur alleinherrschenden Staatsreligion erhoben, wird in neuester Zeit besonders von V. Schultze,[1] П. Гидуляновъ,[2] А. Павловъ,[3] wieder aufgenommen, während Eus. Popovici[4] Hergenröther[5] und А. Лебедевъ,[6] von einer dominierenden Stellung des Christentums als privilegierte Kirche im Staate sprechen, welche Stellung Лебедевъ schon aus den Bestimmungen des Mailänder Edikts herausliest, Popovicĭ und Hergenröther aber erst seit dem Jahre 324 datieren.

3. Gegen eine solche Religionspolitik Konstantins d. Gr. treten im allgemeinen alle jene auf, welche für eine durch Konstantin eingeführte Gleichberechtigung des Christentums mit dem Heidentum einstehen. In erster Linie wäre da Richter[7] anzu-

---

[1]) Victor Schultze, Untersuchungen zur Geschichte Konstantins d. Gr. in Z. f. K. G. VIII. 1886, p. 533. — Idem, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums, Bd. I. Staat und Kirche im Kampfe mit dem Heidentum, Jena 1887, p. 58 ss — Idem, Artikel Konstantin d. Gr. in Real-Encyklopädie für protest. Theologie und Kirche, X. Bd. Leipzig 1901, p. 768.

[2]) П. В. Гидуляновъ, Константинъ Великій и христіанство in Восточные патріархи въ періодъ четырехъ первыхъ вселенскихъ соборовъ, Ярославль 1908, p. 1—193; p. 30 ss.

[3]) А. С. Павловъ, Курсъ церковнаго права (ed. И. М. Громогласовъ), Свато-Троицкая Сергіева лавра, 1902, p. 52.

[4]) Eusevie Popovici, Istoria bisericească, volumul I. Bucureşti 1901, p. 384.

[5]) Joseph Kardinal Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, IV. Aufl. (Ausgabe des Dr. I. P. Kirsch), I. Bd. Freiburg i. B. 1902, p. 323 ss.

[6]) А. П. Лебедевъ, Эпоха гоненій на христіанъ и утвержденіе христіанства въ греко-римскомъ мірѣ при Константинѣ Векикомъ in Собраніе церковно-историческихъ сочиненій, томъ II. С. Петербургъ 1904, p. 300 ss.

[7]) Dr. Heinrich Richter, Das weströmische Reich besonders unter den Kaisern Gratian, Valentinian II. und Maximus (375—388), Berlin 1865, p. 84 ss. p. 609 s.

führen, dessen Ausführungen an sich nicht viel Neues bringen, aber präziser formuliert, dennoch bahnbrechend[1]) geworden sind. Da er jedoch die Parität unter Konstantin nach Auffassung des modernen Rechtsstaates bemißt, d. i. unter Ausschluß des Bestandes einer offiziellen Staatsreligion, erscheint der römische Staat unter Konstantin d. Gr. religionslos, was mit Rücksicht auf die damaligen Auffassungen betreffend die notwendige enge Verbindung des Staates mit der Religion als solchen ganz ausgeschlossen ist[2]). Gegen einen religionslosen Staat schon zur Zeit Konstantins treten mit vollem Recht besonders Schultze[3]) und Гидулдновъ[4]) aber auch Кургановъ,[5]) Лебедевъ,[6]) Zahn[7]) und selbst Brieger[8]) auf, nur verfallen die ersteren zwei in einen anderen Irrtum, indem sie nämlich die Parität rundweg negieren.

Schon lange vor Richter hatten Tillemont[9]), La Bastie,[10]) Riffel,[11]) Manso,[12]) Neander,[13]) Beugnot,[14]) Niedner,[15]) Chastel,[16]) A. de Broglie,[17]) Burckhardt,[18])

---

[1]) Theodor Brieger, Konstantin der Große als Religionspolitiker in Zeitschrift für Kirchengeschichte, IV. Bd. Gotha 1881, p. 161—293, p. 181, Anmkg. 1.

[2]) vgl. das Nähere in Kap. IV. (Einleitung).

[3]) R. E. X. p. 768.

[4]) a. a. O. p. 30.

[5]) Ѳ. Кургановъ, Отношенія между церковною и гражданскою властію p. 19.

[6]) l. c.

[7]) Zahn, Konstantin der Große und die Kirche, Hannover 1876, p. 16.

[8]) a. a O. p. 183.

[9]) Tillemont, Histoire des empereurs romains, (VI. vols.) Paris 1690—1738, Vol. IV. p. 202 ss.

[10]) La Bastie, Mémoire sur le souverain pontificat des empereurs Romains. IV. in Mémoires de l'Academie des Inscriptions, tom. XV. 1743, p. 100.

[11]) Caspar Riffel, Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, von der Gründung des Christentums bis auf Justinian I. Mainz 1836, p. 76 ss. 79 ss; vgl. auch p. 166.

[12]) I. C. F. Manso, Leben Konstantins des Großen in Bibliothek historischer Klassiker aller Nationen, VI. Band, Wien 1819, p. 91, 95.

[13]) Aug. Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 5 Bde. Hamburg 1825- 1845; III. Bd. IV. Auflage, Gotha 1864, p. 16 ss.

[14]) A. Beugnot, Histoire de la destruction du paganisme en Occident Paris 1835, I. Bd. p. 186. vgl. auch p. 73 ss. 100.

[15]) Niedner, Geschichte der christlichen Kirche, Leipzig 1846.

[16]) E. Chastel, Histoire de la destruction du paganisme dans l'empire d'Orient, Paris et Genève, 1850, p. 74 ss. — idem Histoire du christianisme, tom. I. Paris 1881, p.78 ss.

[17]) A. de Broglie, L'Église et l'Empire romain au quatrième siècle, 6 vols. Paris 1856—1866, vol. I. p. 462 ss.

[18]) Jacob Burckhardt, Die Zeit Konstantins des Großen, Leipzig 1880, IX. Abschnitt, p. 347 ss. (I. Auflage schon im Jahre 1858.) (III. Auflage aus dem Jahre 1898 mir unzugänglich.)

Keim[1]) auf die im Mailänder Edikt proklamierte Glaubens- und Kultfreiheit des Christentums und des Heidentums, sowie auf die hiemit im Kausalnexus stehende Gleichberechtigung beider Religionen hingewiesen, nur sind sich besonders Tillemont, Riffel, Manso, Chastel, Burckhardt und Keim nicht ganz konsequent geblieben, da sie für die Zeit nach Erlangung der Alleinherrschaft Konstantins, ungefähr seit dem Jahre 323/324, dem Christentum die Stellung als alleinherrschende Staatsreligion zusprechen.

Wie Richter, so treten auch Kölling,[2]) Κοντογόνης,[3]) Loening,[4]) Gasquet,[5]) Brieger,[6]) Бердниковъ,[7]) Ranke,[8]) Hilgenfeld,[9]) Görres,[10]) Hertzberg,[11]) Schiller,[12]) Seuffert,[13]) Hülle,[14]) Allard,[15]) Κυριακός,[16]) Hergen-

[1]) Dr. Theodor Keim, Der Übertritt Konstantins des Großen zum Christentum, Zürich 1862, p. 39 ss. vgl. hiezu p. 51 ss.

[2]) W. Kölling, Geschichte der arianischen Häresie, II. Bd. Gütersloh, 1874, p. 1. ss.

[3]) K. Κοντογόνου, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, τόμος πρῶτος, Ἀθήνησιν 1876, p. 388 ss.

[4]) Dr. Edgar Loening, Das Kirchenrecht in Gallien von Konstantin bis Chlodovech in Geschichte des Deutschen Kirchenrechts, I. Bd. Straßburg 1878, p. 43.

[5]) Am. Gasquet, De l'autorité imperiale en matière religieuse a Byzance, Paris 1879, p. 28.

[6]) a. a. O. p. 176. 177. 181.

[7]) И. Бердниковъ, Къ вопросу о государственномъ положенiи религiи, Казань 1881, p. 10, (auch in Православный Собесѣдникъ, Казань 1881, томъ III. p. 37.)

[8]) Leopold von Ranke, Das altrömische Kaisertum in Weltgeschichte, III. Teil, I. Abt., Leipzig 1883, p. 510. 532.

[9]) Ad. Hilgenfeld, Z. f. wissensch. Th. XXVIII. 1885, p. 508 ss.

[10]) Dr. Franz Görres, Artikel „Christenverfolgung" in F. X. Kraus, Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer, Freiburg 1881—1886, I. Bd. p. 247 ss. — idem Artikel „Toleranzedikte" ibidem II. Bd. p. 896 ss. — idem Z. f. w. Th. XXXI. 1888, p. 91.

[11]) Dr. G. F. Hertzberg, Geschichte der Römer im Altertum in allgemeine Weltgeschichte, Bd. III. das Altertum, Berlin 1886, p. 651.

[12]) Hermann Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit, II. Bd. (von Diokletian bis zum Tode Theodosius d. Gr.) Gotha 1887.

[13]) Dr. Lothar Seuffert, Konstantins Gesetze und das Christentum, Festrede, Würzburg, 1891, p. 21. s.

[14]) Hermann Hülle, Die Toleranzerlässe römischer Kaiser für das Christentum bis zum Jahre 313. Berlin 1895. p. 107.

[15]) Paul Allard, Le Christianisme et l'Empire romain de Néron a Théodose, Paris 1897, p. 157. 177. — P. Allard verdient als neuerer Vertreter der Parität besonders hervorgehoben zu werden. Le Christianisme et l'Empire rom. hat mir für meine Ausführungen sehr viele Anhaltspunkte gegeben; vgl. besonders den III. Abschnitt meiner vorliegenden Arbeit.

[16]) Διομήδης Κυριακός, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία ἀπὸ τῆς ἱδρύσεως τῆς ἐκκλησίας μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων, τόμος πρῶτος, ἐν Ἀθήναις 1897, p. 237 s.

röther,[1]) Harnack,[2]) Спасскій,[3]) für den Bestand der Gleichberechtigung des Christentums mit dem Heidentum während der *ganzen* Regierungszeit Konstantins ein. Tillemont, Riffel, Manso, Keim, Maassen,[4]) Niehues,[5]) Кипарисовъ,[6]) Срѣтенскій,[7]) Flasch,[8]) Seeck[9]) behaupten dagegen, daß die Gleichberechtigung nur bis zum Siege über Licinius 323/324 gedauert habe, und daß von da an mit der Erlangung der politischen Alleinherrschaft über Occident und Orient auch die Alleinherrschaft des Christentums als Staatsreligion des ganzen römischen Reiches zu datieren sei.

Doch muß schon gleich an dieser Stelle hervorgehoben werden, daß der Staat Konstantins d. Gr. durchaus nicht so rein und ausgesprochen paritätisch während der ganzen Lebenszeit Konstantins gewesen ist, was z. B. Hertzberg[10]) anzunehmen scheint, wenn er behauptet, daß Konstantin die Parität zwischen den Christen und den Anhängern der alten Kulte bis an sein Ende „kräftig“ und „geschickt“ vertreten“ hat. Wenn es auch

---

[1]) l. c. Hergenröther *scheint* zwischen jenen, welche für eine, die ganze Regierungszeit Konstantins d. Gr. dauernde Parität eintreten und zwischen jenen, welche die Parität bloß bis zum Jahre 324 bestehen lassen, vermitteln zu wollen, denn er läßt Konstantin im Mailänder Edikt „die volle Religionsfreiheit für Christentum und Heidentum festsetzen“, behauptet aber, daß diese volle Religionsfreiheit des Heidentums seit dem Jahre 324 zu einer bloßen „religiösen Toleranz“ desselben herabsank, dem auf der anderen Seite die Erhebung des Christentums zur dominierenden Religion im Staate entsprechen würde.

[2]) Adolf Harnack, Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche in Die Kultur der Gegenwart, I. Teil, IV. Abteilung, I. Hälfte: Geschichte der christlichen Religion, Berlin und Leipzig 1906, p. 129—160, p. 156.

[3]) А. Спасскій, Обращеніе императора Константина Великаго въ христіанство, Свято-Троицкая Сергіева лавра 1905, p. 70 ss., besonders Anmkg. auf p. 71. ss.

[4]) Friedrich Maassen, Neun Kapitel über freie Kirche und Gewissensfreiheit, Gratz 1876, Kap. IV. p. 47.

[5]) Bernhard Niehues. Geschichte des Verhältnisses zwischen Kaisertum und Papsttum im Mittelalter I. Bd., (II. Auflage), Münster 1877, p. 167 ss. 178. 185 ss.

[6]) В. Купарисовъ, О свободѣ совѣсти, Москва 1883 p. 149 s.

[7]) Срѣтенскій, a. a. O. p. 11.

[8]) Dr. F. M. Flasch, Konstantin der Große als erster christlicher Kaiser, Würzburg 1891, p. 14, 34 ss.

[9]) Otto Seeck, Geschichte der Untergangs der antiken Welt, I. Bd. Berlin 1895, p. 59. vgl. hiezu auf p. 440 die Anmkg. zur Zeile 25.

[10]) l. c.

richtig ist, daß offiziell die Parität selbst über die Regierungszeit Konstantins d. Gr. hinaus noch bestehen blieb, so wurde schon von Konstantin selbst, aber erst in der zweiten Hälfte seiner Regierungszeit und *bloß mit Rücksicht auf den Orient,* die von ihm prinzipiell noch immer festgehaltene Parität, allenfalls im Hinblick auf deren Zweck, nur als ein Übergangsstadium vom heidnischen zum christlichen Staat zu dienen, in der Praxis nicht mehr ganz genau eingehalten. Richter[1]) gibt selbst eine „so zu sagen private Begünstigung der Kirche" zu, die gewisse „Absichten" und „Folgen" enthielt; vgl. auch Brieger.[2])

Wohl deshalb treten manche für eine im Mailänder Edikt *offiziell* dekretierte Gleichberechtigung zwar ein, behaupten jedoch, allem Anscheine nach im Anschluß an Eusebius, somit in Überschätzung der Tatsachen, daß Konstantin seit der Alleinherrschaft das Christentum in Praxi vorgezogen und das Heidentum sogar verfolgt habe. Die *offizielle* Erhebung des Christentums zur alleinherrschenden Staatsreligion datieren sie trotz alledem aber *erst* seit dem Edictum de fide catholica des Theodosius d. Gr., so daß erst durch diesen das Mailänder Edikt endgiltig begraben wurde; so besonders Троицкій,[3]) Кургановъ,[4]) Суворовъ.[5])

4. Wer den Bestand der Gleichberechtigung des Christentums mit dem Heidentum, selbst bloß für die Zeit bis zum Jahre 323/324 verteidigt, tritt konsequenter Weise auch für eine im Mailänder Edikt proklamierte Religionsfreiheit (Glaubens- und Kultusfreiheit), die doch eine notwendige Vorbedingung der Gleichberechtigung im Staate und vor dem Recht ist, ein; so Manso,[6]), Neander,[7]) Beugnot,[8]) Keim,[9]) Richter,[10]) Alzog,[11]) Burckhardt,[12])

---

[1]) a. a. O. p. 85.

[2]) a. a. O. p. 182.

[3]) П. С. Троицкій, a. a. O. p. 21: Съ объявленіемъ христіанства, при Θеодосіи Великомъ, вѣрой государственной, рѣшительно и принціпіально былъ похороненъ Миланскій Эдиктъ; (im Anschluße an Maassen a. a. O. p. 55.)

[4]) a. a. O. p. 19 ss.

[5]) Курсъ цкв. права, II. 498.

[6]) a. a. O. p. 77 nennt das Mailänder Edikt „Freiheitsbrief der Christen".

[7]) l. c.

[8]) a. a. O. p. 73 s.

[9]) l. c.

[10]) a. a. O. p. 64.

[11]) Universalgeschichte der christlichen Kirche, Mainz 1872, p. 157. (X. Aufl. 1882; ed. F. X. Kraus).

[12]) a. a. O. p. 352.

Maassen,[1]) Gasquet,[2]) Brieger,[3]) Chastel,[4]) Allard,[5]) Hülle,[6]) Flasch,[7]) Funk,[8]) Uhlhorn,[9]) A. Harnack,[10]) Stutz,[11]) selbst Schultze;[12]) von den gr. ort. Schriftstellern: Кургановъ,[13]) Бердниковъ,[14]) Кипарисовъ,[15]) Суворовъ,[16]) Κυριακός,[17]) Milasch,[18]) Родниковъ,[19]) Троицкій.[20]) Selbst bei der Verfassung der für die breiten Schichten des russischen Volkes, sowie für die Schule bestimmten Kirchengeschichte[21])

[1]) l. c.

[2]) a. a. O. p. 26 s.

[3]) a. a. O. p. 183.

[4]) Hist. du christianisme, I. p. 78.

[5]) a. a. O. p. 149. 155.

[6]) a. a. O. p. 101.

[7]) a. a. O. p. 14. nennt das Mailänder Edikt „Freiheitsbrief der Kirche".

[8]) F. X. Funk, Konstantin der Große und das Christentum in Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, II. Bd. Paderborn 1899, p. 9.

[9]) a. a. O. p. 367.

[10]) Adolf Harnack, in R. E. Bd. VII. p. 63 spricht von einem „Prinzip der Religionsfreiheit", welches „in thesi seit der Zeit des Mailänder Edikts zwei Menschenalter hindurch geherrscht" habe.

[11]) Ulrich Stutz, Kirchenrecht in Encyklopädie der Rechtswissenschaft, II. Bd. Leipzig und Berlin 1904, p. 817.

[12]) Geschichte des Untergangs, I. p. 106: „Das Edikt von Mailand gab ihnen (den Christen) die lang begehrte Religionsfreiheit".

[13]) a. a. O. p. 18. одинаковая свобода всѣмъ вѣроисповѣданіямъ — языческому и христіанскому.

[14]) l. c. Самый миланскій Эдиктъ, даровавшій христіанамъ право свободнаго исповѣданія своей вѣры.... поставилъ христіансто на ряду съ язычествомъ.... vgl. auch idem Краткій курсъ церковнаго права, Казань 1888, p. 220.

[15]) l. c. Миланскій Эдиктъ есть Эдиктъ о всеобщей терпимости.

[16]) Курсъ цкв. права. II. p. 456.; Миланскій Эдиктъ, провозгласившій безусловную свободу исповѣданія религіи... idem Учебникъ, p. 522: Миланскій Эдиктъ, давая свободу христіанскому культу и въ тоже время не устанавливая никакихъ ограниченій для всякихъ другихъ культовъ, предоставлялъ подданнымъ римской имперіи безусловную и неограниченную свободу принимать и исповѣдывать ту или другую религію.

[17]) a. a. O. I. p. 115. ὁ Κωνσταντῖνος... ἀνεκήρυξε μετὰ τοῦ Λικινίου γενικὴν θρησκευτικὴν ἐλευθερίαν τῷ 313; vgl. auch p. 236.

[18]) Bischof Dr. Nikodim Milaš, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, (II. Aufl.) Mostar 1905, p. 527: „Durch das Mailänder Edict vom Jahre 313 wurde die Glaubensfreiheit im römischen Reiche kundgemacht".

[19]) Н. Родниковъ, Ученіе блаженнаго Августина о взаимныхъ отношеніяхъ между государствомъ и церковью, Казань 1898, p. 11.: въ Миланскомъ Эдиктѣ... провозглашается полная свобода религіи.

[20]) a. a. O. p.12.

[21]) Исторія православной церкви до начала раздѣленія церквей, С. Петербургъ 1905, (девятое изданіе = 9. Aufl.) (von der St. Petersburger geistlichen Zensur am 5. November 1904 zum Drucke zugelassen), p. 59.

wurde gar kein Grund gefunden, die von Konstantin d. Gr. im Mailänder Edikt garantierte Glaubens- und Kultusfreiheit, die eine Gleichberechtigung des Christentums mit dem Heidentum bedingen, zu verschweigen, denn es wird gesagt: Первый указъ, обнородованный императоромъ, былъ указъ, возвѣщавшій всѣмъ его народамъ полную вѣротерпимость: язычникамъ оставлялись права совершать обряды своего богопочитанія, христіанамъ дозволялось свободно, открыто поклонятся одному истинному Богу. Es steht demnach nach Auffassung der gr. ort. Kirche, die Konstantin d. Gr. als Heiligen und sogar als Apostelgleichen verehrt,[1]) die volle christliche Reife Konstantins, die während der Theophanie erfolgte, in keinem Widerspruch mit der bald darnach im Mailänder Edikt garantierten Glaubens- und Kultusfreiheit, d. i. mit der staatsrechtlich anerkannten Parität des Christentums mit dem Heidentum, sonst hätte die kirchliche Zensur einen Schatten auf den Heiligenschein Konstantins in den Augen des gläubigen Volkes zu werfen, ganz gewiß nicht gestattet. Ja man geht nicht fehl zu behaupten, daß diese Parität geradezu als notwendige Folge der Bekehrung Konstantins hingestellt wird.

5. Nach den bisherigen Ausführungen muß es gewiß merkwürdig klingen, wenn unter Anderen auch gerade diejenigen, welche für eine im Mailänder Religionsedikt anerkannte und garantierte Parität des Christentums mit dem Heidentum eintreten, folgende Ausdrücke gebrauchen: z. B. Riffel[2]) und Hergenröther[3]) sprechen vom Christentum als einer bloß erlaubten Religion, Burckhardt[4]) und Brieger[5]) sprechen von einer Duldung oder Toleranz des Christentums, während andererseits Seuffert,[6]) Kölling,[7]) Flasch[8]) von einer Duldung des Heidentums zu sprechen scheinen; Niehues,[9]) Flasch,[10]) Uhlhorn[11]) sprechen von einem Mailänder Toleranzedikt,

[1]) E. Popovici, a. a. O. 385, vgl. auch Исторія правосл. цкви, l. c.

[2]) a. a. O. p. 76. 79.

[3]) Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, II. Auflage von Dr. I. Hollweck, Freiburg im Breisgau 1905, p. 89.

[4]) a. a. O. p. 350.

[5]) a. a. O. p. 169. 176.

[6]) a. a. O. p. 11.

[7]) a. a. O. II. p. 4

[8]) a. a. O. p. 14. 19.

[9]) a. a. O. I. p. 158. 163.

[10]) a. a. O. p. 14.

[11]) a. a. O. p. 366.

Hülle[1]) von einem Mailänder Toleranzgesetz, Кипарисовъ[2]) Harnack,[3]) Sireteau[4]) von einer allgemeinen Toleranz, Hergenröther[5]) von einem Prinzip der vollen religiösen Duldung für Christentum und Heidentum, Schultze[6]) von einer „religiösen Duldung, welche das Mailänder Edikt mit Anschluß an das Galerius-Edikt proklamierte".

Die Duldung oder Toleranz hat jedoch den grellen Nachklang, daß bei gleichzeitigem Bestande einer freien, herrschenden privilegierten Religion — Kirche die bloß erlaubte, tolerierte der ersteren gegenüber, wie auch vor dem Recht eine sehr benachteiligte, um nicht zu sagen, bedrückte Stellung einnimmt. Selbst wenn dem Konstantin die modernen Institutionen einer dominierenden und einer bloß tolerierten Religion-Kirche (ecclesia publica, privata, tolerata) bekannt gewesen wären, hätte er ganz gewiß einen solchen, im Hinblick auf die gegebenen Verhältnisse, unhaltbaren Zustand gar nicht eingeführt. War es auf der einen Seite gar nicht ratsam, d. i. so gut wie unmöglich, die Religion der kleinen 10 % Minorität der Staatsbürger zur herrschenden zu erheben, die Religion der erdrückenden Majorität dagegen zu einer bloß tolerierten herabzudrücken, so war es auf der anderen Seite so gut wie ausgeschlossen, der Wahrheit des Christentums bloß eine tolerierte, dem Irrtum des Heidentums jedoch eine herrschende Stellung im Staate einzuräumen.

Solche Ausdrücke, die offenbar in einem anderen Sinne gebraucht wurden, als wie sie sonst heute verstanden werden, hätten somit, um Mißverständnissen vorzubeugen, vermieden werden sollen. Folgende zwei Beispiele mögen als Warnung dienen: „Und bei allem diesem tat er (Konstantin d. Gr.) während eines ganzen Jahrzehend nichts mehr, als daß er die christliche als eine erlaubte Religionsgesellschaft anerkannte d. i. sie der heidnischen gleichstellte und jener wie dieser die freie Ausübung ihres Kultus sicherte (Riffel[7]). Doch war ja die heidnische Re-

---

[1]) a. a. O. p. 100.

[2]) l. c.

[3]) in Kultur der Gegenwart, l. c.

[4]) Dumitru I. Sireteau, Raportul între biserică şi stat, Bucureşti 1897, p. 21. „declararea toleranţii în imperiu prin edictul de la Milan (313)".

[5]) Kirchengeschichte, I, p. 323.

[6]) Gesch. des Untergangs, I. p. 30.

[7]) a. a. O. p. 79.

ligion, der das Christentum gleichgestellt wurde, Staatsreligion geblieben und nicht zu einer bloß erlaubten Religion — religio licita — erniedrigt worden. Schwerlich könnte Riffel für diese seine Behauptung, daß das Heidentum als Staatsreligion schon von Konstantin selbst, und noch dazu gleich im Jahre 313 aufgehoben worden war, irgend einen Beweis erbringen. Des weiteren war die freie öffentliche Ausübung des Kultus auch schon zur Zeit Konstantins ein charakteristisches Moment eines im Staate alle Rechte geniessenden, gesetzlich anerkannten Staatskultes und nicht einer bloß erlaubten Religion, denn dann hätte das Mailänder Edikt keine andere Bedeutung als nur eine Wiederholung des Duldungsediktes — *Toleranzedikt* im wahren Sinne des Wortes — des Galerius vom Jahre 311 zu sein, im Sinne dessen das Christentum eine von den bestehenden religiones licitae geworden wäre, was gewiß Riffel selbst nicht zugeben würde. Ein anderes Beispiel: „Das Toleranzedikt von Mailand hatte ihnen (den Christen) im Allgemeinen gleiche Duldung und gleiche Berechtigung mit den Heiden versprochen. Sollte dies Versprechen zur Wahrheit werden, sollte also die bis dahin verfolgte Genossenschaft der bisherigen Staatskirche, dem Heidentume, gleichgestellt und dem Gotte der Christen wirklich alle Vorteile und Privilegien des Jupiter Capitolinus zu Teil werden, so . . .“ (Niehues[1]).

Aus diesem Gebrauche ungenauer Rechtsbegriffe kann der Schluß gezogen werden, daß der modernen Rechtswissenschaft die richtigen Begriffe fehlen, das Verhältnis des Staates zum Christentum und zum Heidentum, wie es im römischen Reiche während des IV. Jahrhunderts bestanden hatte, zu charakterisieren. Es kann somit Vorsicht bei der Wahl des Ausdrucks nicht genug empfohlen werden. Wohl im Hinblick auf diesen Umstand stellt Keim,[2]) gewiß in bewußter Unzulänglichkeit der modernen Begriffe in ihrer Anwendbarkeit auf die vergangenen Verhältnisse, die Frage: „Wie hieß das religiöse und politische Programm, auf welchem Heidentum und Christentum unter freundlichem Händedruck in dem Schmelzofen römischer Staatsreligion sich zusammenfanden? Die Freundschaft des Christentum war noch ein sehr weiter Titel“.

---

[1]) a. a. O. p. 167.
[2]) a. a. O. p. 39.

6. Keim[1]), Burckhardt[2]), ja selbst Riffel[3]), Grisar[4]) und Flasch[5]) verfallen, bei nicht strenger Auseinanderhaltung zwischen staatsrechtlicher Parität und deren Folgen und zwischen der persönlichen Gesinnung Konstantins d. Gr., auf einen großen Irrtum, wenn sie die von Konstantin eingeführte Parität auf eine persönliche Religionsmengerei[6]) desselben zurückführen. So spricht Keim von einem „christlich-heidnischen konstantin'schen Religionsgemengsel", Burckhardt von einem „Öden Deismus" Konstantins, Riffel von „christlichen und heidnischen Elementen", die noch lange in Konstantin vereinigt waren; selbst Grisar spricht von „einer Zeit innerer Gährung und Klärung", die bis 324 gedauert haben soll; ebenso behauptet auch Flasch, daß Konstantin „bis zum großen Koncil von Nicäa sich selbst noch nicht von allen Erinnerungen an den früheren Aberglauben losgemacht hat". Manso[7]) läßt Konstantin d. Gr. bis zum Jahre 324 einen Heiden sein.

Alle die hier angeführten haben dies gemeinsam, daß sie nämlich Konstantins religiöse Gefühle erst im Jahre 324 sich klären lassen. Erst im Jahre 324 soll Konstantin ein voller Christ geworden sein und weil er ein solcher geworden, mußte er das Christentum zur alleinherrschenden Staatsreligion erhoben haben. Eine „christliche Reife" und eine Parität des Christentums mit dem Heidentum erscheint ihnen offenbar unvereinbar.

7. Schultze wird sich selbst untreu, wenn er auch nur für einen Augenblick zugibt, daß „in Wirklichkeit sich der Staat wahrscheinlich schon seit 311, jedenfalls seit 313 auf den Standpunkt stellt", „den Christen zu der Freiheit der Religion auch politische Gleichberechtigung mit den Heiden zu gewähren[8])" und daß Konstantin d. Gr. erst „im Jahre 324 den bedeutungsvollen Schritt[9])" wagte, die heidnischen Opfer ganz zu verbieten, sowie daß erst um diese Zeit „der Staat auf die Genossenschaft und Mithilfe der alten Religion verzichtete

---

[1]) a. a. O. p. 41 ss.
[2]) a. a. O. p. 347 ss. 353 ss.
[3]) a. a. O. p. 77 s.
[4]) in Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1882, VI. Jhrgg. p. 557.
[5]) a. a. O. p. 26. 34.
[6]) vgl. das Nähere im Kapitel über die Christlichkeit Konstantins d. Gr.
[7]) a. a. O. p. 83 ss. 97 ss.
[8]) Geschichte des Untergangs, I. p. 30.
[9]) a. a. O. I. p. 56.

und entschlossen mit einer vielhundertjährigen Tradition brach,[1]" denn er ist es, der in der letzten Zeit gar so sehr betont, daß Konstantin d. Gr. „ein paritätisches Verhältnis beider Religionen weder in Wirklichkeit gewollt und geübt, noch erheuchelt hat[2]" und daß „von einer Parität beider Religionen zeigt die Praxis keine Spur; ebenso wenig ist jene irgendeinmal im Prinzip ausgesprochen[3]". Gegen jene, die eine Parität bis zum Jahre 323/24 doch noch bestehen lassen, führt Schultze an: „Was seit 323/24 in der Religionspolitik sich vollzieht, ist nur die vollere Verwirklichung von Gedanken und Tatsachen, die mit 312/13 anheben; der Unterschied ist nur ein quantitativer[4]".

Ich stimme der von Schultze gegen Riffel, Keim, Burckhardt, Niehues, Flasch, Seek u. A. verteidigten Konsequenz Konstantins d. Gr. in seiner Religionspolitik vollkommen bei, halte jedoch an der im Mailänder Edikt ausgesprochenen Gleichberechtigung des Christentums mit dem Heidentum fest.

8. Im allgemeinen kann schon hier gesagt werden, was aus meinen weiteren Ausführungen (besonders im Kapitel über die Christlichkeit Konstantins d. Gr.) auch von selbst hervortreten wird, daß Konstantins Lebensbeschreiber, nicht allein die älteren, sondern auch die neueren es selbst sind, die durch subjektiv vorgenommene Korrekturen am Handeln und Lassen dieses Kaisers, mehr Verwirrung als Licht in diese so wichtige Frage nach dem wahren Verhältnis Konstantins wie zum Christentum, so auch zum Heidentum gebracht haben. Fürwahr würde Konstantin aus vielen seinen Biographien sich ganz gewiß nicht wieder erkennen!

---

[1]) vgl. auch Untersuchungen zur Geschichte Konstantins d. Gr. in Z. f. K. G. Bd. VIII. 1886, p. 531.

[2]) Gesch. d. Unterggs. I. p. 58 s.

[3]) Z. f. K. G. VIII. p. 533.

[4]) R. E. X. Bd. p. 768.

III.

Rechtfertigung meines Arbeitsplanes im vorliegenden I. Bande.

1. Wie schon im Vorwort erwähnt wurde, trete ich für den Bestand der offiziellen Parität zweier Staatsreligionen im römischen Reiche in der Zeit von 313 bis 380 ein. Wie wir gleich sehen werden, wurde eine solche Behauptung im gewissen Sinne schon lange vor mir ausgesprochen; doch wurde sie in der Literatur bekämpft. Ich nehme jedoch diese so gut wie fallen gelassene Behauptung wieder auf und werde die Richtigkeit derselben zu erweisen suchen.

Die Gegner einer Parität zweier Staatsreligionen stehen in zwei, resp. in drei verschiedenen Lagern. Von der einen Seite, die ihre Vertreter unter den Gegnern der Christlichkeit Konstantins d. Gr. zählt, wird zwar die Parität anerkannt, aber ganz im modernen Sinne aufgefaßt, d. i. unter Ausschluß des Bestandes einer offiziellen Staatsreligion[1]), wohl in dem Sinne, daß der Staat Konstantins mit keiner Religion in religiöser Verbindung stand. Der römische Staat soll somit schon zur Zeit Konstantins d. Gr. ein religionsloser geworden sein, d. i. ein Staat, der seine bisherige religiöse Verbindung mit dem Heidentum zwar gelöst hatte, in eine religiöse Verbindung mit dem Christentum jedoch noch nicht getreten war. Von der anderen Seite treten die übereifrigen Verteidiger der Christlichkeit Konstantins d. Gr. auch schon gegen den Bestand der Parität des Christentums mit dem Heidentum auf, teils aus dem Grunde, weil die staatsrechtliche Gleichstellung beider Religionen die Christlichkeit Konstantins in Frage stellen würde, aber auch aus dem Grunde, weil sie den Bestand einer Parität im modernen Sinne, wodurch der Staat religionslos werden würde, schon unter Konstantin d. Gr. nicht zugeben.

---

[1]) So betont vor allen Richter, der Hauptvertreter der „offiziell vollkommenen Gleichberechtigung der heidnischen und christlichen Religion unter Konstantin dem Ersten“, (a. a. O. p. 85.), „es gab keine offizielle Staatsreligion unter Konstantin dem Ersten“; (a. a. O. p. 88.)

Diejenigen jedoch, die Konstantin eine Religionsmengerei zuschreiben, scheinen die Mitte halten zu wollen, indem sie für die Zeit bis zum Jahre 324, als Konstantin d. Gr. ihrer Meinung nach noch ein Religionsmenger gewesen, eine Parität bestehen lassen; mit Eintritt der christlichen Reife, die sie eben in die Zeit seit Erlangung der Alleinherrschaft setzen, soll jedwede Parität aufgehört haben.

2. Für den Bestand einer im Mailänder Edikt garantierten Parität des Christentums und des Heidentums als zweier Staatsreligionen neben einander treten nur wenige Schriftsteller ein, aber da sie sich von gewissen einseitigen Anschauungen noch nicht ganz losgelöst haben, ziehen sie aus ihren Behauptungen nicht die entsprechenden Konsequenzen.

Brieger[1]) spricht von einer Gleichberechtigung des Christentums mit dem Heidentum, ohne daß der römische Staat deswegen religionslos geworden war; also besaß der römische Staat Konstantins d. Gr. zwei gleichberechtigte Staatsreligionen, nur will dieses Wort dem Brieger nicht recht aus dem Munde heraus.

И. Бердниковъ[2]) spricht die Behauptung deutlich aus, daß im Mailänder Edikt die Erhebung des Christentums zur gleichberechtigten Staatsreligion enthalten ist: Самый миланскій эдиктъ... только поставилъ христіанство на ряду съ язычествомъ, но тоже въ качествѣ государственной религіи; онъ призналъ государство римское двоевѣрнымъ, состоящимъ подъ покровительствомъ Бога христіанскаго и боговъ языческихъ; aber er hat diesen Gedanken nicht weiter ausgeführt. An der während der Theophanie erfolgten Bekehrung Konstantins d. Gr. festhaltend scheute sich wohl Бердниковъ weiter zu gehen.

Ganz dieselbe Behauptung vertritt auch schon Keim[3]): „Das Eigentümliche war nun freilich, daß der Staat zwei Staatsreligionen beherbergte, welche sich gegenseitig ausschlossen, wie dem früh genug gesetzlich ausgesprochen wurde, daß kein Christ zu den öffentlichen Opfern genötigt werden dürfe. Aber es schien doch kein reiner Widerspruch darin zu liegen, daß die eine Hälfte der Bevölkerung dem obersten Gott, die andere den untergeordneten Göttern diente“;

---

[1]) a. a. O. p. 183.
[2]) Къ вопросу о государств. положеніи религіи, p. 10.
[3]) a. a. O. p. 41.

vgl. auch Niehues[1]) und Geffken[2]), die allem Anscheine nach Keim folgen. Doch läßt Keim diese Art Parität bloß bis zum Jahre 324 bestehen.

Somit haben alle drei oben erwähnten Arten von Gegnern der Parität zweier Staatsreligionen je einen Hauptvertreter, der für den Bestand einer solchen Parität doch eintritt; da jedoch keiner von den Dreien sich von gewissen einseitigen Anschauungen ganz losgelöst hat, kann keiner seiner Behauptung treu bleiben.

3. Auch ich trete dieser Ansicht bei, daß das Mailänder Edikt die Gleichberechtigung des Christentums mit dem Heidentum garantierte, wobei beide Religionen als Staatsreligionen neben einander hingestellt wurden, nur behaupte ich, daß diese Parität zweier Staatsreligionen nicht bloß bis 324, sondern offiziell bis zum Jahre 380, d. i. bis zum Erlasse des Edictum de fide catholica bestanden hatte. Daß in der Praxis diese Parität schon von Konstantin selbst nicht ganz genau eingehalten wurde, gebe ich ohne weiters zu, denn diese von Konstantin d. Gr. eingeführte Parität sollte nach der Absicht ihres Begründers nur als ein Übergangsstadium vom heidnischen zum christlichen Staat dienen. Doch halte ich daran fest, daß der religiöse Regenerierungsgrozeß unter Ägide der offiziellen Parität zu erfolgen hatte, und auch tatsächlich erfolgte. Erst als das Heidentum politisch keine Bedeutung mehr hatte, wurde das Christentum zur alleinherrschenden Staatsreligion im Sinne damaliger Auffassung, d. i. zur Religion des Staates, der alle Staatsbürger von Gesetzes wegen angehören müssen, erhoben.

4. Bis zum Jahre 380 bestand, wie gesagt, offiziell die Parität zweier Staatsreligionen; dies zu erweisen, ist der Zweck dieses I. Bandes. Um hiebei sicher zu gehen, muß ich vorerst die von den Gegnern dieser Parität gegen Letztere ins Feld geführten Argumente entkräften. Deshalb werde ich vor allem die Persönlichkeit Konstantins d. Gr. einer genauen, objektiven Untersuchung unterziehen, ob denn wirklich christliche Gesinnung und staatsrechtliche Gleichstellung des Christentums mit dem Heidentum in Form von zwei Staatsreligionen einander widersprechen; fürs zweite werde ich den wahren vollen Wortlaut

---

[1]) a. a. O. I. p. 167.

[2]) F. Heinrich Geffcken, Staat und Kirche in ihrem Verhältnis, geschichtlich entwickelt, Berlin 1875, p. 85.

des Mailänder Ediktes prüfen, ob denn Konstantin beide Religionen zu Staatsreligionen neben einander offiziell anerkannt hatte oder nicht.

5. Den Begründer der Parität zweier Staatsreligionen müssen wir schon auch deshalb näher ins Auge fassen, weil er von allen seinen Biographen verschieden dargestellt wird: behauptet jemand den Bestand der Parität während der ganzen Regierungszeit Konstantins d. Gr., so spricht er ihm die christliche Gesinnung überhaupt ab; nimmt jemand den Bestand der Parität bloß bis 324 an, so läßt er Konstantin bis dahin keinen vollen Christen, sondern einen Religionsmenger sein, der von christlichen und heidnisch-religiösen Anschauungen gleichzeitig beherrscht wurde; jene, die die volle Bekehrung Konstantins seit der Theophanie datieren, negieren den Bestand einer Parität überhaupt. Alle diese Biographen, ohne Rücksicht auf deren Färbung, gehen somit offenbar von derselben irrtümlichen Voraussetzung aus, daß die Anerkennung der Parität des Christentums mit dem Heidentum und die christliche Gesinnung Konstantins einander widersprechen und sogar einander ausschliessen.

Ich werde jedoch aus der Persönlichkeit Konstantins d. Gr. den vollen Beweis erbringen, daß die aus Staatsvernunft diktierte, vom Kaiser und Staatsmann staatsrechtlich garantierte Parität des Christentums und des Heidentums mit dessen persönlicher religiös-christlicher Überzeugung nicht nur nicht im Widerspruch steht, sondern, daß diese Parität geradezu ein klassischer Beweis für die christliche Gesinnung Konstantins d. Gr. ist.

6. Aus den Bestimmungen des Mailänder Ediktes, sowie aus den Tatsachen des ganzen Lebens und Wirkens Konstantins d. Gr. werde ich den Beweis erbringen, daß Konstantin den Staat ohne Staatsreligion, d. i. einen religionslosen Staat nicht nur nicht gewollt hat, sondern, daß zu seiner Zeit dieser Gedanke nicht einmal behannt war, und daß somit Konstantin, im vollen Verständnis der gegebenen Lage, die im Mailänder Edikt ausgesprochene Gleichberechtigung des Christentums mit dem Heidentum nur in der Form von zwei neben einander stehenden Staatsreligionen gemeint hat und gemeint haben konnte. An dieser staatsrechtlich garantierten Parität zweier Staatsreligionen hat Konstantin d. Gr. offiziell stets, in Praxi jedoch so gut oder schlecht es eben ging, festgehalten.

Wie aus dem Gesagten folgt, ist das Mailänder Edikt die zunächst in Frage kommende, unzweifelhaft schon allein maßgebende Quelle für die nähere Bestimmung der Religionspolitik Konstantins d. Gr. Doch müssen die Anordnungen des Mailänder Ediktes in ihrem vollen Inhalte und in ihrem Gesamtzusammenhange berücksichtigt werden. Und wir werden sehen, daß im Mailänder Edikt ganz andere Gedanken und ihnen entsprechend ganz andere Bestimmungen enthalten sind, als wie sie sie die modernen Geschichtsforscher „aus ihrem eigenen Gedankenkreise heraus dem Kaiser unterschieben [1])". Je nach Annahme der Persönlichkeit Konstantins d. Gr. wird konsequenter Weise nämlich auch der Inhalt des Mailänder Ediktes dementsprechend verfärbt.

Da das Mailänder Edikt für den Bestand der Parität des Christentums mit dem Heidentum von außerordentlicher Wichtigkeit ist, finde ich es für unumgänglich notwendig, nicht allein auf den Bestand des Mailänder Ediktes, sondern auch auf das Vorhandensein des Textes dieses für die Christlichkeit so hochwichtigen Ediktes, des näheren einzugehen.

7. Mit dem Bestande, resp. Nichtbestande des Mailänder Ediktes steht und fällt auch die von Konstantin d. Gr. eingeführte Parität des Christentums mit dem Heidentum, denn Seeck [2]), der Zweifler am Erlasse des „sogenannten" Mailänder Ediktes, meint, daß die Bestimmungen des Licinischen Reskriptes, welches Letztere bisher irrtümlicher Weise als der volle Original-Text des Mailänder Ediktes gegolten hat, nicht über den Inhalt des Galerius'schen Ediktes hinausgehen [3]). Wird andererseits jedoch der Bestand des Mailänder Ediktes zwar zugegeben, das Vorhandensein aber eines vollinhaltlichen Textes desselben, auch selbst bloß in der Übersetzung, in Abrede gestellt [4]), so wird hiemit ein sicherer Schluß auf eine von Konstantin im Mailänder Edikt anerkannte Parität, wenn zwar nicht ganz abgeschnitten, weil der Beweis aus anderen Gesetzen, wie auch aus dem ganzen Leben und Wirken Konstantins noch offen steht, so doch erschwert. Der Rückschluß

[1]) Uhlhorn, a. a. O. p. 364.

[2]) Das sogenannte Edikt von Mailand in Zeitschrift für Kirchengeschichte XII. Bd. Gotha 1891, 381—386.

[3]) a. a. O. XII. p, 386.

[4]) vgl. vor allem Dr, Franz Görres, Eine Bestreitung des Ediktes von Mailand durch O. Seeck in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Jhrg. 35. Leipzig 1892, p. 282—295; das Nähere siehe im II. Abschnitt des vorliegenden Bandes.

aus dem Inhalte des Licinischen Reskriptes auf den Inhalt des Mailänder Ediktes würde bei Mangel irgend eines Textes des letzteren, doch ohne jeden Zweifel sehr nahe liegen, und dennoch sehen wir, daß Hülle[1]) den Beweis zu erbringen sich bemüht, daß die Bestimmungen des Licinischen Reskriptes weit über die Bestimmungen des Mailänder Ediktes hinausgehen sollen.

Auch Schultze stellt eine eigenartige Behauptung auf, wenn er meint, daß die Bedeutung des Mailänder Ediktes, „sich darin erschöpft, daß es die Kirche als religiöse Genossenschaft anerkennt, sie in ihren faktischen Besitzstand zurückstellt, was vordem schon einmal unter Gallienus geschehen war, und damit mittelbar die Garantie für die Fortdauer dieses Besitzstandes übernimmt. Es gab im Grunde nicht mehr als die Kirche schon vorher besaß, nur wird dem, was sie war und hatte, das Siegel der Gesetzlichkeit aufgedrückt[2])".

Wo kommen wir denn hin, wenn wir Seeck oder Hülle oder auch bloß Schultze Recht geben, wenn nicht dahin, daß das Mailänder Edikt in den Augen der gesammten Christenheit jene große Bedeutung als deren *magna charta libertatum* ganz unverdienter Weise über 1½ Jahrtausende besessen hat. Nach Ansicht Seeck's und Hülle's hätte das Christentum in alle Zukunft bloß vor dem Reskript des Heiden[3]) Licinius, der aus reinem Utilismus eine Christenfreundlichkeit geheuchelt[4]).

[1]) Hermann Hülle, a. a. O. p. 97.

[2]) Geschichte d. Unterganges, I. p. 31, dieselbe Ansicht vertritt auch H. Schiller, a. a. O. II. p. 206.

[3]) Eusebius, hist. eccl. IX. 9 läßt den Licinius, wohl nur in hyperbolischer Übertreibung, beinahe einen Christen sein; daß Licinius innerlich stets ein Heide gewesen war, vgl. Dr. Franz Görres, Kritische Untersuchungen über die Licinianische Christenverfolgung, Jena 1875; idem, Über die angebliche Christlichkeit des Kaisers Licinius in z. f. w. Th. Bd. XX. 1877, p. 215—242: Ad. Hilgenfeld, Anzeigen zu Görres, Licinianische Christenverfolgung, in Z. f. w. Th. Bd. XIX. 1876, p. 159—167; Chrysanthos Antoniades, Kaiser Licinius, München 1884;

[4]) Licinius, der nur aus „äußerlichen Gründen" mit dem Christentum „rechnete", religiös jedoch stets in heidnischer Religion und Superstition verblieben war, (V. Schultze, in R. E. Bd. X. p. 763), hatte nur aus politischer Notwendigkeit, weil er ja die Hilfe Konstantins d. Gr. gegen Maximin unbedingt brauchte, das Mailänder Edikt mitunterschrieben. In Nikomedien wiederholte er das Mailänder Edikt bloß aus Antagonismus gegen Maximin (vgl. Görres, Licinian. Christenverfolgung, p. 72 ss. 92 ss.) und aus dem Grunde, weil die Zahl der Christen, deren er gegen Maximin nicht entbehren konnte, im Orient eine große war.

hatte und bald genug nach Erlaß des Reskriptes die Unaufrichtigkeit gegenüber dem Christentum durch die direkte Verfolgung[1]) desselben deutlich an den Tag legte, sein Haupt in aller Achtung zu beugen.

8. Nach Erledigung dieser zwei wichtigen Vorfragen betreffend die Möglichkeit der Parität des Christentums mit dem Heidentum als zweier neben einander bestehender Staatsreligionen werde ich für den *offiziellen* Bestand einer solchen Parität im römischen Reiche in der Zeit vom Jahre 313 bis 380 den historisch-urkundlichen Erweis erbringen.

Gegen jene, die das Christentum zur alleinherrschenden, resp. zur dominierenden Staatsreligion, entweder schon seit dem Mailänder Edikt oder erst seit der Erlangung der Alleinherrschaft Konstantins d. Gr. erheben, wird es hinreichen, darzutun, daß das Heidentum allerdings nicht mehr, wie bisher, alleinherrschende Religion im Staate geblieben war, aber dennoch für die Heiden, und selbstverständlich bloß für sie die Bedeutung eines mit dem Staatswesen in religiöser Verbindung stehenden Staatskultes auch weiterhin behielt. Daß im Mailänder Edikt das Christentum dem Heidentum vor dem Recht gleichgestellt wurde, steht über allem Zweifel fest, und kann heute[2]) als allgemein geltende Meinung angesehen werden. War das Heidentum ein Staatskult geblieben und war andererseits das Christentum dem Heidentum im Staate und vor dem Recht gleichgestellt worden, so folgt mit logischer Konsequenz, daß auch das Christentum ein Staatskult geworden war, jedoch nicht alleinherrschende Staatsreligion, weil die religiöse Verbindung des Staatswesens mit dem Christentum selbstverständlich nur für die Christen Geltung hatte.

9. In diesem vorliegenden I. Bande werde ich auf die Religionspolitik der christlich-römischen Kaiser gegenüber dem Christentum einerseits, sowie gegenüber dem Heidentum andererseits mein Augenmerk richten. Hiebei werde ich in erster Linie für den Bestand des Heidentums als offizielle Staatsreligion der Heiden den Beweis erbringen, wobei ich jedoch nicht unterlasen werde, schon hier auf den Bestand des Christentums als gleichberechtigte Staatsreligion kurze Hinweise resp. Rückschlüsse zu machen.

---

[1]) vgl. Eusebius, hist. eccl. X. 8. — Vita Const. I. 51— 54., II. 1. 2.
[2]) vgl. p. 26 ss. des vorliegenden Bandes.

Die staatsrechtliche Stellung des Christentums in der Zeit von 313—380 wird dogmatisch in einem selbständigen (folgenden II.) Bande, den ich schon unter der Feder habe, dargestellt werden.

10. Da ich, wie erwähnt, für die Parität zweier Staatsreligionen eintrete, ist es sehr angezeigt, zuerst einiges über diese zwei nach moderner Rechtsauffassung, wie nicht minder auch nach heidnisch-römischer Auffassung betreffend die Staatsreligion einander ausschließenden Rechtsbegriffe in ihrer Anwendbarkeit auf die von Konstantin d. Gr. neu eingeführten Rechtsverhältnisse anzuführen.

IV.

Über die Anwendbarkeit der modernen Rechtsbegriffe „Parität" und „Staatsreligion" auf die Rechts- und Staatsauffassung im römischen Reiche im IV. Jahrhundert.

I. 1. Von „Staatsreligion" spricht man dort, wo der Staat innerhalb seiner Reichsgrenzen nur eine Religion als die allein wahre anerkennt — nur mit dieser einen Religion in religiöser Verbindung steht — alle Staatsbürger von Rechtswegen verpflichtet, nur dieser Religion anzugehören, so daß eine Apostasie oder auch nur eine Mißachtung dieser Religion des Staates ein Staatsverbrechen ist und auch als solches bestraft wird.

Eine solche Stellung als Staatsreligion hat vor allem in den heidnischen Staaten die Nationalreligion des betreffenden Volkes eingenommen. Seit Theodosius d. Gr., der im Edictum de fide catholica das Christentum — die Orthodoxie — zur alleinigen Religion des Staates erhoben hatte, besteht das Christentum — die Orthodoxie — auch heute noch in den ihr treu gebliebenen Staaten als deren einzige Grundlage und somit als deren Staatsreligion, resp. als die privilegierte dominierende Religion im Staate. Auch die röm.-kath. Staaten hatten teils bis zur Zeit der Reformation, teils aber auch bis ins XIX. Jahrhundert hinein an dem Prinzip einer Staatsreligion, d. i. an der religiösen Verbindung des Staatswesens mit der röm.-kath. Religion festgehalten.

2. Zur Zeit der Reformation kam aber im römischen Reiche deutscher Nation ein Rechtsverhältnis zwischen Staat und Kirchen (Konfessionen) auf, welches unter dem Begriff der „Parität" bekannt ist. Der bisherige Religionsstaat, d. i. jener Staat, der innerhalb seiner Grenzen ausschließlich nur eine Religion für die allein wahre hielt und nur den Bestand dieser Religion rechtlich anerkannte, mußte nun auch den Bestand einer anderen Religion rechtlich anerkennen und seiner bisherigen Religion rechtlich gleichstellen, auch wenn er die religiöse Verbindung mit seiner bisherigen Religion noch nicht ganz löste. Daß ein

solcher Doppelzustand: einerseits Anerkennung nur einer Religion als der allein wahren und andererseits dennoch rechtliche Gleichstellung mit einer anderen Religion, nicht auf die Dauer zu halten war, ist klar.

Solange der Staat ein absolutistischer geblieben war, d. i. ein solcher, in welchem die ganze Staatsgewalt sich in der Person des Herrschers konzentrierte und auch personifizierte, konnte dieser Doppelzustand recht und schlecht noch erhalten werden. Nachdem jedoch in konstitutionellen Staaten auf Grund der (rechtlichen) Parität Angehörige verschiedener Konfessionen in den gesetzgebenden Häusern Sitz und Stimme erlangt hatten, wurde dieser Doppelzustand, der notwendiger Weise trotz bestehender Parität dennoch zu dem Institut einer dominierenden Kirche im Staate ausarten mußte, und auch tatsächlich ausgeartet war, beseitigt, d. i. insofern, abgeändert, als bei der Festhaltung der rechtlichen Parität die bisherige religiöse Verbindung des Staatwesens mit einer Religion durch Gewährung der absoluten Glaubens- und Gewissensfreiheit[1]) gelöst wurde. Und dies sind die religionspolitischen Grundprinzipien des modernen Rechtsstaates[2]). Wie weit jedoch diese Trennung von Staat und Kirche möglich und auch tunlich ist, ist die große Frage der Gegenwart[3]). Nordamerika, Belgien, Italien und zum Teil auch Deutschland geben hiefür gute Beispiele. Frankreich dagegen hat durch seine séparation de l'Etat et des Eglises, vollzogen durch das Gesetz vom 9. December 1905, ein Beispiel des aller modernsten Rechtsstaates geben wollen, aber die volle Trennung des Staates, des Staatslebens von der Kirche ist, solange das Volk dieses Staates an der Kirche festhält, ein Ding der Unmöglichkeit. Der Staat müßte vorerst das Volksleben entchristlichen, und dies liegt nicht in seiner Macht.

Aus diesem kurzen Überblick ist einerseits ersichtlich, daß die Begriffe „Staatsreligion" und „Parität" im Sinne der heutigen

---

[1]) Der moderne Staat gewährt absolute Gewissensfreiheit, d. i. richtiger *individuelle* Religions- und Bekenntnisfreiheit; Moy, Der moderne Staat und die katholische Kirche im Archiv für katholisches Kirchenrecht, Bd. XII. p. 60 ss.; vgl. auch Dr. Paul Hinschius, Staat und Kirche, Freiburg i. B. 1883, p. 233 ss, 221 ss — W. Kahl, Über Gewissensfreiheit, 1886. — H. Fürstenau, Das Grundrecht der Religionsfreiheit nach seiner geschichtlichen Entwicklung und heutigen Geltung in Deutschland, 1891.

[2]) oder Gesetzesstaates, Justizstaates, Civilstaates, Kulturstaates, vgl. W. Martens, Die Beziehungen, p. 350.

[3]) vgl. das Nähere bei Rothenbücher, Die Trennung v. Staat u. Kirche.

rechtsstaatlichen Theorie einander ausschließen, weil sie Grundprinzipien zweier sich gegenseitig negierender Theorien sind, nämlich der *Einheit* von Staat und Kirche und der *Trennung* beider von einander, andererseits aber, daß es einen sogenannten paritätischen Staat gegeben hat, der ohne innere Gleichwertung dennoch eine rechtliche Gleichstellung zweier Religionen, so gut oder schlecht es eben ging, anerkannt hatte.

3. Daß dieser paritätische Staat nur ein *Übergangsstaat* vom Religionsstaat zum Rechtsstaat sein konnte und es auch tatsächlich gewesen ist, überzeugt uns ein Blick in die Geschichte.

Ein gleicher Übergangsstaat: vom heidnischen Religionsstaat zum christlichen Religionsstaat war auch der römische Staat in der Zeit zwischen 313—380.[1]) Es darf daher nicht Wunder nehmen, wenn auch in diesem Übergangsstaat zur Zeit einer religiösen und politischen Sturm- und Drangperiode — zur Zeit der endgiltigen Umwandlung der heidnischen Welt- und Lebensanschauung in eine christliche, sowie zur Zeit einer Regenerierung der Staatsordnung — somit zu einer Zeit, wann die Formen der alten Gebilde zu zerfallen begonnen hatten, wobei jedoch von fertigen, festen Formen der neuen Gebilde noch nicht gesprochen werden kann, ein *Doppelzustand* zu verzeichnen ist. Und so sehen wir, daß der römische Staat in der Zeit zwischen 313—380, ganz im Widerspruche mit der Vergangenheit, sowie mit der späteren Zukunft, *zwei* Staatsreligionen beherbergte, doch nicht in dem Sinne, als ob alle Staatsbürger beiden Staatsreligionen gleichzeitig angehören mußten, sondern so, daß für den einen Teil die eine Religion, für den anderen Teil die andere Religion die Bedeutung einer Staatsreligion, d. i. einer Religion, mit der der Staat in enger religiöser Verbindung stand, besaß.

Konstantin d. Gr. hatte nämlich sehr gut eingesehen, daß die Religion die Hauptstütze des Staates sei, und daß somit das

---

[1]) Konstantin d. Gr. konnte und hatte auch nicht die von ihm eingeführte Parität zweier Staatsreligionen als den idealen Zustand der Dinge angesehen, „den er eben wegen seiner Mustergiltigkeit ein für alle Mal aufrichten wollte“, (Brieger in Z. f. K. G, IV. Bd. p. 183 s). Konstantin hatte ganz deutlich zu erkennen gegeben, daß das von ihm geschaffene Rechtsverhältnis des Staates zu den zwei Religionen nur ein notwendiges, unausweichliches Übergangstadium sein sollte. In der zweiten Hälfte seiner Regierungszeit tritt er mit seiner Absicht, das römische Reich christianisieren zu wollen, schon deutlicher hervor, (vgl. z. B. die beiden Orienterlässe); die Verbreitung des Christentums fördert er mit friedlichen Mitteln, seinen Söhnen gibt er ausschließlich christliche Erziehung.

Staatswesen in enger Verbindung mit der Religion stehen müsse, d. i. daß der Staat ganz im Geiste seiner[1]) seiner Zeit eine Staatsreligion haben müsse.[2]) Deswegen wollte und konnte auch gar nicht Konstantin seinen Staat religionslos machen. Wer davon spricht, daß durch das Mailänder Edikt grundsätzlich die Idee einer Staatsreligion aufgehoben wurde,[3]) so daß der römische Staat ohne Staatsreligion d. i. religionslos geworden war, der mißversteht das damalige Zeitbedürfnis nach einer Staatsreligion — nach einer religiösen Verbindung des Staatswesens mit der Religion — und geht von moderner rechtsstaatlicher Auffassung der Parität aus, die auf jene Zeiten durchaus unanwendbar ist.

4. Diese so äußerst schwierige Frage nach dem Rechtsverhältnis des Staates zur bisherigen alten Religion einerseits und zur neuen Religion andererseits hatte Konstantin mit Rücksicht auf die gegebenen Verhältnisse seiner Zeit in der, nach beiden Seiten hin, allerrichtigsten Art und Weise gelöst. Konstantins Geschick war es, stets das zweckentsprechendste getroffen zu zu haben; seine historische Größe besteht gerade in einer auf „wahrem Verständnis der weltbewegenden religiösen Fragen seiner Zeit" [4]) beruhenden Religionspolitik — gerade in der Lösung dieser die allerschwersten Folgen nach sich ziehenden Frage nach dem Verhältnis des Staates zum Heidentum einerseits und zum Christentum andererseits. Unter Berücksichtigung der erdrückenden

[1]) Plutarch bringt dies sehr schön zum Ausdruck: „Meines Erachtens könnte eine Stadt leichter ohne einen Boden gegründet werden, als ein Staat sich bilden oder bestehen ohne Glauben an Gott"; vgl. I. C. Bluntschli, Allgemeine Staatslehre, VI. Aufl. (von E. Loening) in Lehre vom modernen Staat, I. Teil, Stuttgart 1886, p. 328. — Sall. Cat. 12.: nostri majores, religiosissimi mortales, was von den heidnischen Römern aller Zeiten gesagt werden kann; vgl. über den engen Zusammenhang der Götterverehrung mit dem Staatsleben das von Cicero, De Legibus, II. 8 ss. vorgeschlagene ausführliche Sakralgesetz.

[2]) vgl. das Nähere bei Dr. Carl Bernhard Hundeshagen, Über einige Hauptmomente in der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, Heidelberg 1860, p. 5 ss. — Keim, Der Übertritt Konstantins, p. 48. — I. C. Bluntschli, Allgemeines Staatsrecht, VI. Aufl. (von E. Loening) in Lehre vom modernen Staat, II. Teil, Stuttgart 1885, p. 398 ss. — Бердниковъ, Краткiй курсъ цкв. права p. 220. — O. Seeck, Geschichte des Untergangs, II. Bd. Berlin 1901, p. 339. 571. — Dr. K. Gross, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts, V. Aufl. (von Dr. P. A. Leder), Wien 1907, p. 68 s.

[3]) Richter, a. a. O. p. 49; Hertzberg, Geschichte der Römer im Alterthum, p. 637.

[4]) Dr. Fr. Görres, in Z. f. w. Th. XXX. Jhrg. Leipzig 1887, p. 344.

Mehrheit heidnischer Staatsbürger drängte sich dem vorsichtigen und gleichzeitig weitsehenden Staatsmanne die Notwendigkeit auf, die bisherige religiöse Verbindung des Staates mit dem Heidentum offiziell noch nicht zu kündigen; als ein überzeugter Christ jedoch, dessen einzige Sehnsucht war, das römische Reich zu christianisieren, mußte Konstantin d. Gr. die religiöse Verbindung des Staatswesens mit der allein wahren Religion einleiten und tatsächlich war das Mailänder Edikt der erste[1]) offizielle Schritt hiefür. Wenn auch Konstantin als Christ seinen Staat ohne Zweifel am liebsten sofort auf christliche Grundlage gestellt hätte, so sah er doch wohl die innere und äußere Halbheit eines solchen vorzeitigen Schrittes ein und anerkannte unter dem absoluten Zwange der Verhältnisse zwei Staatsreligionen nebeneinander an. Somit hatte der damalige Staat offiziell zwei Staatsreligionen — tertium non datur — die beide gleichberechtigt nebeneinander ganz gut sich vertrugen, weil doch die eine bloß die Heiden, die andere bloß die Christen anging. Je mehr jedoch das Heidentum in seiner Bedeutung als Religion der Masse, der Mehrzahl der Staatsbürger, infolge um sich greifender Bekehrung zum Christentum einging, im gleichen Schritte schrumpfte auch seine staatsrechtliche Stellung als Staatsreligion zusammen, d. i. im gleichen Schritte wurde auch die religiöse Verbindung des Staatswesens mit ihm gelöst. War endlich das Heidentum mit Rücksicht auf die Zahl seiner Anhänger bedeutungslos geworden, schwand auch die politische Notwendigkeit, demselben die Stellung einer Staatsreligion zuzuerkennen und die religiöse Verbindung des Staatswesens mit dem Heidentum wurde ganz und für immer gelöst. Das Übergangsstadium hatte demnach den Christianisierungsprozeß soweit gefördert, daß der Staat bereits im Jahre 380 der damaligen Auffassung von *nur einer* Staatsreligion wieder gerecht zu werden imstande wurde.

5. Es ist wohl wahr, daß der Bestand zweier Staatsreligionen in einem Staate, wie heute, so auch zur Zeit Konstantins d. Gr. eine Rechtsanomalie bedeutete, doch muß zugegeben werden, daß das wirkliche Leben schon seit langer Zeit diesen neuen Rechtszustand vorbereitet hatte.

Schon gegen Ende der Republik und noch mehr in der Kaiserzeit, besonders seit Heliogabalus, hatte die römische Staats-

[1]) vgl. auch Th. Keim, Die römischen Toleranzedikte für das Christentum (311—313) und ihr geschichtlicher Wert in Theolog. Jahrbücher 1852, p. 243. — Лебедевъ, Собраніе соч. II. p. 303.

religion ihren nationalen Charakter eingebüßt. Durch Aufnahme fremder Gottheiten in das Pantheon zu Rom, wodurch diese Gottheiten den einheimischen ebenbürtig wurden, war die römische Staatsreligion ein Konglomerat[1]) von einheimisch-nationalen und fremden Gottheiten geworden. Juristisch ausgedrückt, bedeutete dies nichts anderes, als daß neben den nationalen Gottheiten auch fremde Götter die staatliche Anerkennung erlangt hatten, d. i. daß fremde Kulte unter die Staatskulte eingereiht worden waren und somit aller Rechte und Privilegien im Staate im gleichen Masse mit den einheimischen, schon anerkannten Kulten, teilhaftig wurden.

War auch das Christentum im Prinzip als Religion nicht anerkannt worden, so wußte man doch allgemein, wer sich unter den collegia funeraticia vor dem Gesetz versteckt hielt. Des weiteren hatten sich seit den Tagen des Alexander Severus und Gallienus, welche das Christentum unter die religiones licitae eingereiht hatten, die heidnischen Staatsbürger an die Koexistenz christlicher Staatsbürger gewöhnt.[2]) Diokletian war noch weiter gegangen, indem er im Widerspruche zur bestehenden Auffassung von der allgemeinen Verbindlichkeit der Staatsreligion das Christentum schon als Religion der Individuen anerkannt hatte. Es wurden nämlich die christlichen Staatsbeamten von den mit ihren Ämtern im Sinne der bestehenden Staatsreligion verbundenen sakralen Handlungen befreit.[3]) Endlich hatte gerade ein Galerius zum erstenmal offiziell in einem Reichsgesetz die bedeutungsvollen Worte ausgesprochen: ut denuo sint Christiani.[4])

6. Der Umstand, daß nicht allein zur Zeit Konstantins d. Gr., sondern auch selbst in der byzantinischen Rechtssprache die entsprechenden Rechtsausdrücke fehlen, das Verhältnis zwischen Staat und Kirche überhaupt, und um so mehr das Verhältnis des Staates zum Heidentum einerseits und zum Christentum andererseits zur Zeit Konstantins d. Gr. zu präzisieren, erklärt den Mangel entsprechender Termini in der modernen Rechtssprache, diese Wechselbeziehungen zur Zeit Konstantins prägnant darzustellen. In der Literatur finden wir wohl deshalb die heute im Sprach-

[1]) Amm. Marcell. XXV. 4.; vgl. das Nähere bei Бердниковъ, Государственное положеніе религіи въ римско-византійской имперіи, I. Bd. Казань 1881, p. 385 s. — P. Allard, Le christianisme et l'empire romain, p. 3. s.

[2]) P. Allard, a. a. O. p. 90 ss. 112. — Hülle, Die Toleranzedikte, p. 30. s.

[3]) Euseb. hist. eccl. VIII. 1. (Migne, s. gr, tom. XX. col. 740 s.)

[4]) vgl. das Toleranzedikt des Galerius bei Euseb. hist. eccl. VIII. 17.

gebrauch vorkommenden Begriffe „Parität“ und „Staatsreligion“ promiscue zur Bezeichnung jener Verhältnisse unter Konstantin gebraucht und zwar so, daß die einen kurzweg von einer Parität im heutigen rechtsstaatlichen Sinne, d. i. unter Ausschluß einer Staatsreligion sprechen, während andere diese Annahme verwerfen und ihrerseits die Behauptung aufstellen, daß zur Zeit Konstantins das Christentum zur alleinherrschenden Staatsreligion geworden war.

Meiner Meinung nach haben beide Annahmen Unrecht, aber gleichzeitig auch beide Recht. Recht haben beide Behauptungen insoweit, als in beiden ein Wahrheitskern enthalten ist, Unrecht haben die beiden Behauptungen jedoch insofern, als sie sich gegenseitig vollständig negieren. Da, wie schon gesagt, heute ein entsprechender, das Verhältnis des Staates zur Kirche einerseits und zum Heidentum andererseits zur Zeit Konstantins d. Gr. charakterisierender Rechtsbegriff fehlt, so werde auch ich, selbstverständlich nur aushilfsweise,[1]) beide Begriffe gebrauchen, aber gleichzeitig und nebeneinander, weil *beide gleich nahe stehen* und meiner Ansicht nach erst beide zusammen — als Parität zweier Staatsreligionen — am aller entsprechendsten auf jenes Verhältnis angewendet werden können. Ich mache jedoch schon gleich hier aufmerksam, daß beide Begriffe in ihrem heutigen vollen Inhalte nicht genommen werden können, wohl aber in ihrem wesentlichen Inhalte zur Charakteristik des durch Konstantin d. Gr. eingeführten Rechtszustandes zusammengestellt werden dürfen. In der Verbindung gewisser Hauptpunkte der unter „Parität“ und „Staatsreligion“ subsumierten Verhältnisse zwischen Staat und Religion besteht jene Summe von Rechtssätzen, die das Verhältnis zwischen dem römischen Staat und den zwei Religionen seit Konstantin d. Gr. und bis Theodosius d. Gr. normiert haben und für die erst ein Rechtsterminus zu finden wäre.

Im Verlaufe meiner weiteren Ausführungen wird es sich von selbst zeigen, welche Hauptmomente der „Parität“ und der „Staatsreligion“ zu einem Ganzen zusammengestellt werden sollen, resp. zusammengestellt werden können, um das Verhältnis des Staates zum Heidentum einerseits und zum Christentum andererseits zur Zeit Konstantins d. Gr. genau zu charakterisieren. Ich verrate schon hier, daß dieses von Konstantin d. Gr. begründete Verhältnis des

---

[1]) selbst Richter, a. a. O. p. 88 deutet dies an, denn er sagt: „In jenem fein abgewogenen System der *Parität,* um dies Wort zu gebrauchen“.

Staates zu den zwei Religionen sowohl Grundsätze des paritätischen Staates, als auch des Staatskirchentums, wie auch des Glaubensstaates [1]) enthält; die wichtigsten wären folgende: es besteht Religionsfreiheit und Kultusfreiheit, sowie bürgerliche und politische Gleichberechtigung christlicher und heidnischer Staatsbürger; gleichzeitig aber anerkennt Konstantin nur eine Religion — nur das Christentum — als die allein wahre Religion und läßt den Staat die religiöse Verbindung mit dem Christentum eingehen, ohne jedoch die bisherige religiöse Verbindung des Staates mit dem Heidentum zu kündigen; es werden nämlich nicht allein die Kleriker, sondern auch die heidnischen Priester als solche vor dem Recht anerkannt und privilegiert; es werden nicht allein christliche, sondern auch heidnische Fest- und Feiertage von Staatswegen beachtet; auch sehen wir, daß der Staat in den Dienst der Kirche tritt, indem Konstantin sich als Diener Gottes, sowie als Mitarbeiter der Bischöfe ansieht, und das brachium saeculare zur Erreichung rein kirchlicher Zwecke (zur Beseitigung der Irrlehren, zum wirksameren Vollzuge der Synodalentscheidungen durch Erhebung derselben zu Staatsgesetzen etc.) der Kirche zur Verfügung stellt; die Kleriker haben in allen Angelegenheiten einen eigenen Gerichtsstand, sind also der Rechtsordnung des Staates entzogen (privilegium fori und immunitatis), die Häretiker genießen nicht volle bürgerliche und politische Rechtsfähigkeit.

Hieraus geht unzweideutig hervor, daß Konstantin d. Gr. einen eigenartigen Rechtszustand geschaffen hatte, auf den keiner der historischen kirchenpolitischen Systeme vollinhaltlich sich anwenden läßt.

Auch wenn demnach weder der Begriff „Parität“, noch auch der Begriff „Staatsreligion“ *allein* auf das Verhältnis zwischen Staat und Kirche resp. zwischen Staat und Heidentum im römischen Reiche in den Jahren 313–380 paßt, weil der *heutige* Inhalt dieser zwei Begriffe mit dem, was man für die damalige Zeit unter Parität oder Staatsreligion subsumieren kann, sich durchaus nicht deckt, so findet man in der Literatur doch allgemein diese Ungenauigkeit. Es wird gewiß ein Umstand übersehen, daß die damaligen Zustände nicht nach heute eingelernten Schulbegriffen bemessen werden dürfen, und daß Rechts-, Staats- und Lebens-Auffassungen, $1^1/_2$ tausendjähriger Vergangenheit noch weniger in moderne Rechtsbegriffe eingezwängt werden können.

[1]) d. i. des hierokratischen Staates, vgl. Martens, a. a. O. p. 7.

7. Wenn es auch richtig ist, daß das Heidentum infolge Gleichstellung mit dem Christentum nicht mehr Staatsreligion in dem Sinne, in welchem die heidnischen Römer bisher ihre Staatsreligion sich vorzustellen gewohnt waren, geblieben ist, so sind andererseits genug wichtige Momente noch vorhanden, welche den Fortbestand der einstigen Verschmelzung des römischen Staatslebens mit der alten Religion bezeugen und somit dem Heidentum den Charakter einer Staatsreligion abzusprechen nicht zulassen.

Vor allem wäre der Umstand anzuführen, daß der römische Kaiser als Christ nicht allein den Titel, sondern auch die Würde eines Pontifex Maximus beibehalten hat. Gerade Konstantius, der das Heidentum durch seine Gesetze ganz ausrotten zu wollen, sich den Anschein gab, hatte es nicht unterlassen, die ihm, dem römischen Kaiser, als Pontifex Max. gegenüber dem Heidentum als Staatsreligion zukommenden Rechte in praxi voll auszuüben.

Hiemit ist gar nicht zu verwundern, daß weder Konstantin d. Gr.,) noch auch seine Nachfolger [2]) bis auf Gratian und Theodosius d. Gr. das Heidentum in seiner Stellung als Staatsreligion durch irgend ein Edikt beeinträchtigt haben. Erst Gratian und ganz besonders Theodosius d. Gr. tat dies im Edictum de fide catholica.

Es wäre eine ganz merkwürdige Konsequenz, die einem Staatsmann von der Qualität eines Konstantin d. Gr. oder eines Valentinian I. gewiß nicht nachgesagt werden kann: mit dem Heidentum staatsrechtlich ganz zu brechen, ja selbes sogar vernichten und im allgemeinen alles heidnische am Staatswesen abstreifen zu wollen und dennoch den Titel, sowie die Würde eines Pont. Max. auch weiter zu behalten, ja sogar auch auszuüben. Oder sollte es vielleicht bloß ein Zufall sein, daß gerade jener, resp. jene zwei Kaiser, die in Wirklichkeit und erwiesener Massen das Heidentum ächteten und nicht allein als Staatsreligion ganz kassierten, sondern nicht einmal als geduldete Religion anerkannten, konsequenter Weise auch den Titel eines Pont. Max. nicht [3]) führen wollten?

[1]) Über die vermeintlichen, von Konstantin erlassenen Verbote des heidnischen Kultus, sowie über die Zerstörung gewißer Tempel, vgl. den III. Abschnitt, (Konstantin d. Gr.)

[2]) Was die Stellungnahme des Konstantius gegenüber dem Heidentum anbelangt, vgl. das Nähere im III. Abschnitt dieses Bandes, (Konstantius).

[3]) Gasquet, De l'autorité impériale, p. 33 s. meint, daß Gratian zwar formell, aber doch nur für seine Person und nicht auch im Namen

Des weiteren stehen überall die Tempel offen; überall wird der heidnische Kultus „nach Art der Väter" öffentlich ausgeübt, überall öffentliche Opfer, öffentliche Mantik.

Die heidnischen Priesterkollegien sind noch im Genusse aller ihrer althergebrachten Rechte und Privilegien, sowie im Besitze aller Vermögensmassen und aller Einkünfte hieraus geblieben; noch immer erhalten die heidnischen Priestertümer Staatszuschüsse; noch immer sehen wir recht viele Heiden in allen, selbst in den höchsten Staatsämtern, im Heere und auch am Hofe.

Worin wurde das Heidentum in seiner Stellung als Staatsreligion aber doch eingeschränkt? Darin, daß die einstige Verschmelzung zwischen Staat und Religion, der enge Zusammenhang der Götterverehrung mit dem Staatsleben, der hierin zum Ausdruck kam, daß ein jedes Amt auch mit sakralen Pflichten verbunden war, und daß alle Staatsangelegenheiten nur nach vorangegangener Opfer und nach günstig ausgefallener Auspizien ausgeführt [1]) wurden, durch Aufnahme von christlichen Beamten, die an diese sakralen Handlungen nicht mehr gebunden waren, gelockert wurde. Was schließlich nichts neues mehr wäre, denn schon unter heidnischen Kaisern, wie Gallienus und noch mehr unter Diokletian waren christliche Staatsbeamte, sogar als Provinzialstatthalter [2]) nicht allein von der aktiven, sondern auch selbst von der passiven Teilnahme an den mit ihrer Stellung verbundenen feierlichen Opfern etc. befreit worden, ohne daß dies als eine Einbusse der Stellung des Heidentums als Staatsreligion betrachtet worden wäre.[3])

8. Doch auch das Christentum trägt Anzeichen einer Staatsreligion an sich. Vor allem wird ihm im Mailänder Edikt die absoluteste Glaubens- und Kultusfreiheit gewährt, worin schon allein, nach damaliger Auffassung, das Hauptmerkmal eines Staatskultes bestand. Der Kirche und deren Kleriker werden ganz dieselben Rechte und Privilegien, die das Heidentum und dessen Priester in der Stellung als alleinherrschende Staatsreligion, resp. als deren Diener, besessen hatten und noch besassen, zuerkannt:

---

aller seiner christlichen Nachfolger auf die toga praetexta des Pont. Max. Verzicht geleistet hatte. Theodosius d. Gr., Arcadius und Honorius wären nicht so imprudents et dedaigneux gewesen! Über die Unhaltbarkeit einer solchen Behauptung, die ohnehin in der Luft hängt, vgl. Грибовскій, Народъ и власть, p. 345.

[1]) Cicero, De Divinatione I. 16, § 28: Nihil fere quondam majoris rei, nisi auspicato ne privatim quidem gerebatur.

[2]) Vgl. auch Burckhardt, a. a. O. p. 288.

[3]) vgl. auch Schultze, Gesch. d. Unterggs. I. p. 29.

so vor allem Befreiung der Kleriker von allen persönlichen Dienstleistungen und Abgaben, Befreiung von Staats- und Gemeindeämtern; Zuweisung von Staatszuschüssen; der Kirche, resp. den Kirchen wurden Korporationsrechte, somit Vermögensfähigkeit und sogar auch Erbfähigkeit zugesprochen. Das öffentliche Interesse am Dasein und am Wirken des Christentums bezeugte der Staat in erster Linie durch seine Sorge um die Einheit der Kirche und um die Reinheit der Lehre, indem er zur Unterdrückung der Irrlehre seinen Arm sehr bereitwillig herleihte; des weiteren durch Berücksichtigung der christlichen Festtage im Staatsleben, sowie durch das Erlassen von Gesetzen im christlichen Geiste.

II. 1. Der größte Gegner der im Mailänder Edikt garantierten Parität des Christentums mit dem Heidentum ist in letzter Zeit V. Schultze. Bei der Autorität, die V. Schultze in der gegenwärtigen Literatur genießt, so daß sich ihm auch z. B. gr. ort. Schriftsteller ohne weiters anschließen, ist es daher wohl sehr angezeigt, auf dessen Argumente des Näheren einzugehen.

Die zwei Hauptargumente Schultze's wären:

a) Die „persönliche Stellung des Herrschers", d. i. die christliche Gesinnung Konstantins „ließ eine Wahrung des heidnischen Gepräges des antiken Staates nicht zu".[1] Ich ergänze: für die weitere Zukunft, und dann hat Schultze ohne weiters Recht; *vorläufig* jedoch konnte Konstantin d. Gr. das heidnische Gepräge des römischen Staates nicht plötzlich abstreifen und Schultze selbst bringt die Gründe hiefür an.[2] „Das Äußerste, was ein christlicher Kaiser, dem es mit der Christianisierung des Reiches ernst war, unter den damaligen Verhältnissen wagen konnte, war die Zurücksetzung und allmähliche Einschränkung des Heidentums, beides womöglich auf dem Verwaltungswege und in einer Form, daß Gewaltmaßregeln entweder ganz vermieden oder geschickt verdeckt wurden". Somit anerkennt Schultze den *offiziellen* Bestand des Heidentums als Staatsreligion wenigstens indirekt an, sieht aber wohl deswegen sich veranlaßt, die während der Theophanie erfolgte Bekehrung Konstantins d. Gr. trotz „einer Reihe wichtiger Verordnungen zu Gunsten der Christen" trüben zu müssen, denn er sagt: „Ein

[1]) Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums Bd. I. p. 32.

[2]) ibid. I. p. 39 s.

Rückschluß von diesem äußern Verhalten des Kaisers zur Kirche auf seine innere Stellung zum Christentume ist nicht ohne Schwierigkeit und nicht mit vollkommener Sicherheit zu vollziehen. Dieses Zugeständnis läßt sich nicht umgehen . . . Wie weit Konstantin indes innerlich vom Christentum berührt war, entzieht sich der geschichtlichen Erkenntnis, wenn auch die Tatsache feststeht, daß er schon früh von demselben religiöse Eindrücke empfing".[1])

Daß jedoch die christliche Reife Konstantins durch die Anerkennung der Gleichberechtigung des Heidentums mit dem Christentum nicht alteriert wird, siehe meine Ausführungen im Kapitel über die Christlichkeit Konstantins (im I. Abschnitt).

b) Das zweite Argument bringt Schultze in folgenden Worten zum Ausdruck: „Der Gedanke einer Parität beider Religionen lag ihr" (der Religionspolitik Konstantins d. Gr.) „fern, und mußte ihr ferne liegen, weil die Voraussetzung eines konfessionslosen Staates nicht davon zu lösen war".[2])

Vor allem ist der Ausdruck „konfessionslos" abzuweisen, weil ein solcher Ausdruck auf das Christentum und auf das Heidentum unanwendbar ist; stehen doch Christentum und Heidentum nicht im Verhältnis von Konfessionen zu einander. Identifiziert jedoch Schultze den Begriff konfessionslos mit dem Begriff religionslos, so werden wir gleich sehen, inwieweit Schultze Recht haben könnte.

Aus den Worten Schultze's geht hervor, daß die Konfessionslosigkeit i. e. Religionslosigkeit des Staates die unbedingte Voraussetzung der Parität sei. Hat hiemit Schultze die Parität des modernen Rechtsstaates, der auf dem Standpunkte einer Trennung von Staat und Kirche steht, im Auge, so hat er allerdings Recht, daß die Voraussetzung eines konfessionslosen i. e. religionslosen Staates, der die absolute Glaubens- und Gewissensfreiheit garantiert, nicht davon zu lösen ist. Doch es darf nicht übersehen werden, daß die Parität in ihrer modernen Bedeutung ihren ursprünglichen Charakter bereits verloren hat, und daß deshalb der moderne Staat, auch wenn er an der rechtlichen Gleichstellung mehrerer Konfessionen festhält, dennoch kein spezifisch „paritätischer" mehr genannt wird.

2. Der originäre Charakter der Parität, wie er zur Zeit der Reformation, besonders im westfälischen Frieden, festgelegt wurde,

---

[1]) ibid. I. p. 35 s.

[2]) R. E. X. Bd. p. 768.

besteht nämlich darin, daß zwei, resp. drei, also eine bestimmte Zahl speziell anerkanter Konfessionen rechtlich gleichgestellt werden, ohne daß der Staat seine bisherige religiöse Verbindung mit einer von diesen Konfessionen gelöst hätte [1]).

Die Parität des modernen Rechtstaates jedoch besteht nicht in der Religions- und Kultusfreiheit zweier, resp. dreier Konfessionen, sondern in der absoluten Gewissensfreiheit, in der individuellen Gewissensfreiheit, die nur am kindlichen Alter und an der unverletzlichen sittlichen und staatlichen Rechtsordnung eine Schranke hat. Hiedurch hat der moderne Rechtsstaat sich der Verpflichtung entzogen, eine Konfession als die allein wahre anzuerkennen und mit ihr in religiöser Verbindung zu stehen. Daß somit der moderne Rechtsstaat auf dem Standpunkt der Trennung von Staat und Kirche steht, ist klar, daß der „paritätische" Staat, wie er zur Zeit der Reformation aufkam, hievon sehr weit entfernt war, ist Tatsache.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese moderne Parität des Rechtsstaates auf die Zeit Konstantins d. Gr. durchaus nicht übertragbar ist, denn zur Zeit Konstantins d. Gr. war der Staat noch lange nicht imstande die Verbindung mit der Religion lösen zu können, d. i. „auf eine Staatsreligion im strengsten Sinn zu verzichten".[2]) Ja man kann mit Sicherheit behaupten, daß selbst der Gedanke, es könnte der Staat ohne Staatsreligion, somit religionslos bestehen, fehlte. Die Behauptung, daß „Konstantin offenbar einer von den weiseren Fürsten war, welche die Kirche vom Staate trennen, und den Glauben vom Leben gehörig sondern",[3]) wird allseits mit vollem Recht widerlegt.[4])

Die Parität in ihrem ursprünglichen Inhalte jedoch läßt sich schon viel leichter auf die Zeit Konstantins anpassen, denn deren

---

[1]) vgl. auch Sehling, Artikel Parität in R. E. Bd. XIV. Leipzig 1904, p. 690. — Dr. Franz Heiner, Katholisches Kirchenrecht, I. Bd. (IV. Aufl.) in Wissenschaftliche Handbibliothek, Erste Reihe, Theolog. Lehrbücher, V. Paderborn 1904, p. 375.

[2]) Keim, Der Übertritt Konstantins, p. 48.

[3]) Manso, a. a. O. p. 84. vgl. auch p. 91.

[4]) Keim, l. c. vgl. auch die römischen Toleranzedikte, p. 243. — Zahn, a. a. O. p. 16. 26. — Кургановъ, a. a. O. p. 19. — Brieger, a. a. O. p. 183. — Бердниковъ, Краткій курсъ, p. 220. — Schultze, Gesch. d. Unterggs. I. p. 60. vgl. auch Art. Konstantin d. Gr. in R. E. X. Bd. p. 768 — Гидуляновъ, Патріархи, p. 30. — Лебедевъ, Собраніе сочиненій, II. p. 303. — Uhlhorn, a. a. O. p. 368.

Hauptmerkmale, die in der Tat auch unter Konstantin d. Gr. sich vorfinden, sind folgende [1]:

1. Das gleiche Recht der freien, öffentlichen Religionsübung mit allen dem Kultus und seinen Dienern zukommenden Rücksichten und Vorrechten —

2. die gleiche Anerkennung jeder Kirche als einer mit Erwerbs- und Eigentumsfähigkeit begabten Korporation —

3. die gleiche Fähigkeit ihrer Mitglieder zu den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechten, wie die Bekleidung der öffentlichen Ämter —

4. den gleichen Schutz jeder Kirche für alle in ihrem Wesen begründeten Institutionen von Seite der Staatsgewalt, die gleiche Berücksichtigung ihrer Bedürfnisse und Interessen in den Schulen und anderen öffentlichen Anstalten —

5. der Übertritt von einer Konfession zur anderen darf nicht gehindert werden —

6. *Es kann wohl der Monarch derjenigen Religion, zu welcher er sich bekennt, seinerseits eine besondere Begünstigung gewähren, wenn nur die Rechte der übrigen dadurch nicht verletzt werden.*

7. Nie darf zu Gunsten des einen Teiles dem anderen eine Vorschrift gemacht werden, die gegen seine Religionsgesetze geht.

8. So darf die Staatsgewalt hinsichtlich der Theilnahme am Gottesdienst oder an religiöser Festfeier einer andern Konfession, weder selbst einen Zwang ausüben, noch einen solchen gestatten.

9. *Jede Konfession ist nach ihren Grundsätzen zu behandeln. Die Staatsregierung muß zu jeder Kirche eine solche Stellung einnehmen, als ob sie zu ihr gehörte. Behandlungsmaxime muß sein: nicht jedem das Gleiche, aber jedem das Seine.*

Alle diese Merkmale lassen sich auch an dem von Konstantin d. Gr. begründeten Verhältnis des Staates zu den beiden Religionen konstatieren:

Ad 1. im Mailänder Edikt war die Glaubens- und Kultusfreiheit des Christentums, aber auch des Heidentums, garantiert worden; in einer Reihe von unmittelbar an das Mail. Edikt sich anschliessenden Gesetzen und sonstigen Anordnungen wurden auf das Christentum und auf dessen Klerus die Rechte und Privilegien der heidnischen Staatsreligion und deren Priester in gleichem Masse übertragen;

---

[5] vgl. das Nähere bei *Schulte*, System des kath. Kirchenrechts I. Bd. Giessen 1860, p. 461. F. *Walter*, Naturrecht und Politik, Bonn 1863, p. 491. — Dr. I. B. *Sägmüller*, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts, Freiburg i. B. 1904, p. 62. — *Hergenröther*, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts, 1905, p. 128.

ad 2. siehe Mailänder Edikt;

ad 3. überall sind heidnische Beamte neben christlichen zu sehen;

ad 4. die heidnischen Schulen und Tempel standen noch überall; die Heiden erhielten Staatszuschüsse für ihre Volksspiele, die Christen zum Baue ihrer Kirchen;

ad 5. das Mailänder Edikt konnte von einer Apostasie selbstverständlich noch nicht sprechen! Erst nachdem Theodosius d. Gr. das Christentum zur alleinherrschenden Staatsreligion erhoben hatte, war Apostasie ein Staatsverbrechen geworden;

ad 6. hat Konstantin d. Gr. mit besonderem Geschick zuwege gebracht;

ad 7. und 8. hat Konstantin niemals versucht, schon aus dem Grunde nicht, weil Christen an heidnischen sakralen Handlungen und umgekehrt weil Heiden an christlichen gottesdienstlichen Handlungen aus religiösen Momenten nicht teilnehmen, ja nicht einmal anwesend sein durften; die Feier der Sonntags wurde zwar allgemein angeordnet, aber nur in dem Sinne, daß Gerichtsverhandlungen u. dgl. ruhen sollten, und nicht so, daß die Heiden in die Kirche zu gehen gezwungen worden wären. Wenn auch die heidnischen Soldaten am Sonntag ein Gebet zu verrichten hatten, so doch nicht mit ihren christlichen Kammeraden zusammen, in der Kirche, sondern abgesondert von diesen auf einem freien Felde; das Gebet, das die heidnischen Soldaten hersagten, hatte zwar einen christlichen Sinn, doch widersprach es seinem Wortlaute nach der religiösen Überzeugung der Heiden nicht. Der Zufall, daß Sonntag und Solltag zusammenfielen, erleichterte die Beachtung der Parität.

ad 9. hat Konstantin d. Gr. gleichfalls mit besonderem Geschick eingehalten. Dem Heidentum gegenüber verblieb er Pontifex Maximus, in welcher Stellung ihm die oberste Gewalt über die heidnische Staatsreligion zustand; dem Christentum gegenüber bewährte er sich als ein aufrichtiger Sohn der Kirche, der um die Einheit derselben und um die Reinheit der Lehre sehr besorgt gewesen war.

3. Schultze negiert zwar den Bestand der Parität des Heidentums mit dem Christentum überhaupt, ist jedoch trotzdem der Meinung, daß Konstantin den „letzten großen Schlag“ gegen das Heidentum, wodurch „das Band, das die alte Religion an den Staat und den Staat an die alte Religion knüpfte, zerschnitten wurde“,) erst „an der Neige seines Lebens“ [2]) führte.

Was für ein Rechtsverhältnis zwischen Staat und Heidentum einerseits und zwischen Staat und Christentum andererseits bestanden hatte, d. i. welche staatsrechtliche Stellung das Heidentum und das Christentum bis zum letzten großen Schlage eingenommen haben, gibt Schultze nicht näher an; denn „das Mailänder Edikt, weit entfernt, das neue System zu bezeichnen oder gar zu bestimmen, bildet nur eine niedrige Vorstufe zu demselben“.[3]) Es werden nur ganz allgemeine Ausdrücke

---

[1]) Gesch. des Untergangs, I. p. 60.

[2]) ibid. I. p. 55.

[3]) ibid. I. p. 31.

gebraucht, von denen auf eine bestimmte staatsrechtliche Stellung des Heidentums und des Christentums ein Rückschluß zu ziehen nicht [1]) möglich ist; so z. B.[2]): „Die Religionspolitischen Anordnungen des Kaisers bewegen sich dem Christentume und dem Heidentume gegenüber in fortwährender, gleichmäßiger Progression, dort der Rechtsmehrung, hier der Rechtsminderung"; [3]) hiebei „verfuhr der Staat in der Durchführung seines Willens mit der größten Nachsicht und übte eine weite Toleranz",[4]) so daß selbst der letzte große Schlag, der doch ein deutlicher Beweis hiefür sein soll: „daß der Staat öffentlich die Gemeinschaft mit dem Heidentume abwies und die freie Bewegung desselben gesetzlich zu hindern unternahm",[5]) — daß der Staat „entschlossen mit einer vielhundertjährigen Tradition brach",[6]) — daß „dieser Neuerer den festesten und heiligsten Bund, den die griechisch-römische Welt kannte, mit klarem Bewustsein und in überlegter Tat zerrissen hatte",[7]) nur am Papier blieb oder höchstens heidnischen Minoritäten gegenüber zur Anwendung gebracht wurde. Wenn auch „die Heiden in der freien Äusserung ihres religiösen Lebens

---

[1]) Eigentlich doch, aber bloß folgendermassen: wurde dem Heidentum in einem fort genommen, so mußte doch sein, woher genommen werden konnte, d. i. das Heidentum war in seiner bisherigen staatsrechtlichen Stellung geblieben, verlor aber Schritt für Schritt diese seine Position. Dem Christentum wurde fortwährend gegeben, soll wohl heißen, daß dieses zur Staatsreligion im Mailänder Edikt mit einemmal nicht erhoben wurde; und in der Tat behauptet Schultze (Gesch. d. Untergangs, I. p. 31), daß das Mailänder Edikt der Kirche nichts mehr gab, als was sie schon unter Gallienus als religio licita besaß.

[2]) Die Frage nach der rechtlichen Ordnung des Verhältnisses zwischen Staat und Christentum einerseits und zwischen Staat und Heidentum andererseits wird durch solche allgemein gefaßte Behauptungen nicht näher präzisiert. Wenn es auch richtig ist, daß auf die von Konstantin ins Leben gerufenen Rechtszustände eines Übergangsstadiums keiner der Begriffe der modernen Rechtswissenschaft vollinhaltlich sich anwenden läßt, so ist es dennoch Tatsache, daß eine ganz bestimmte rechtliche Ordnung des Verhältnisses zwischen dem Staat und den beiden Religionen bestanden hatte: das Heidentum und dessen Priester genossen auch weiterhin ihre althergebrachten Rechte und Privilegien, das Christentum und dessen Klerus erhielten dieselben Rechte und Privilegien. Die staatliche Rechtsordnung berücksichtigte somit sowohl die eine als auch die andere Religion und räumte beiden eine solche Stellung im Staate und vor dem Recht ein, wie sie sie den damaligen anerkannten Staatskulten eigen war.

[3]) Gesch. d. Untergangs, I. p. 59.

[4]) l. c.

[5]) ibid. I. p. 60.

[6]) ibid. I. p. 56.

[7]) ibid. I. p. 65.

sich gewisse Einschränkungen haben gefallen lassen müssen", so „bleibt trotzdem der Satz zu Recht bestehen, daß der Staat einen Teil seiner gesetzlichen Anordnungen nur lückenhaft und nach Maßgabe der Verhältnisse zur Ausführung gebracht hat. Wort und Tat deckten sich hier nicht in allen Fällen genau; aber ein solches weitgehendes schonendes Verfahren, welches in der politischen oder religionspolitischen Geschichte aller Völker Analogieen hat, ja auch in der sonstigen Politik Konstantins, in seinem Verfahren gegen die schismatischen Donatisten,[1]) erklärt und rechtfertigt sich durch die tatsächliche Lage".[2])

Konstantin d. Gr. soll demnach Gesetze erlassen haben, von denen er im vorhinein wußte und wissen mußte, daß sie „in Rücksicht auf die öffentliche Ruhe" undurchführbar waren oder höchstens gar sehr „lückenhaft" zur Realisierung gebracht werden konnten. Ein solcher Vorwurf an die Adresse eines Konstantin, der mit seinem scharfsichtigen Blicke die Sachlage genau überschaut hatte und sehr gut wußte, was tunlich war, ist meiner Ansicht nach nicht am Platze. Über die Geschichtlichkeit, resp. Ungeschichtlichkeit des letzten großen Schlages, den Konstantin d. Gr. gegen das Heidentum geführt haben soll, vgl. III. Abschnitt dieses Bandes.

An einer Stelle gibt jedoch Schultze sogar folgendes zu: „In Wirklichkeit indes stellt sich der Staat wahrscheinlich schon seit 311, jedenfalls seit 313 auf diesen Standpunkt": „den Christen zu der Freiheit der Religion *politische Gleichberechtigung mit den Heiden* zu gewähren".[3])

4. Im Artikel Konstantin d. Gr. in R. E. X. Bd. negiert Schultze nur noch entschiedener jedwede Parität des Heidentums mit dem Christentum und weist selbst die vermittelnde Behauptung Schillers,[4]) daß Konstantin öffentlich die Parität zwar ausgesprochen hatte, im geheimen aber die neue Religion begünstigte, mit der Begründung ab, daß das Heidentum nirgends eine Hilfe erfuhr, wohl aber das Christentum, daß das Heidentum im selben Masse öffentlich verkürzt, wie das Christentum öffentlich begünstigt wurde.

---

[1]) Nur lehrt uns die Geschichte, daß Konstantin gegenüber den Donatisten, wie im allgemeinen gegenüber den Irrlehrern und Ruhestörern in der Kirche durchaus nicht ein „weitgehendes schonendes Verfahren" an den Tag gelegt hatte.

[2]) ibid. I. p. 59 s.

[3]) ibid. I. p. 30.

[4]) Gesch. d. röm. Kaiserzeit, II. p. 220.

Doch wird offenbar übersehen, daß diese vermeintliche öffentliche Begünstigung des Christentums in merito keine Begünstigung, sondern bloß die Realisierung der im Mailänder Edikt im Prinzip ausgesprochenen und garantierten Gleichstellung vor dem Recht mit dem Heidentum ist, was juristisch sich wesentlich unterscheidet, weil die Begünstigung auf einem Sonderrecht als widerrufbarer Ausnahme vom bestehenden Recht begründet ist. Einen solchen Ausnahmszustand, ein *Vorrecht* des Christentums vor dem Heidentum hat Konstantin d. Gr. vorläufig gar nicht beabsichtigt, denn diese öffentliche Begünstigung ist nichts anderes, als die Gewährung alles dessen, was das Heidentum, die bisherige Staatsreligion, an Rechten und Privilegien schon längst besaß und noch behielt. Doch läßt sich allerdings nicht leugnen, daß mit Rücksicht auf die bisherige, so gut wie rechtlose Stellung des Christentums im Reiche die Empfindung einer Begünstigung nicht abzuwehren ist.

Eine wirkliche Begünstigung des Christentums, der eine Zurücksetzung und allmählicbe Einschränkung des Heidentums entsprach, erfolgte, wie Schultze selbst zugibt, nicht öffentlich, nicht offiziell, sondern „von Fall zu Fall" und „womöglich auf dem Verwaltungswege und in einer Form, daß Gewaltmaßregeln entweder ganz vermieden oder geschickt verdeckt wurden",[1]) wobei sich Konstantin mit „Kleinigkeiten und Einzelheiten" [2]) begnügte. Im Verwaltungswege, also nicht in offen ausgesprochener Heidenfeindlichkeit, wurde durch stete Vermehrung der christlichen Staats- und Gemeindebeamten, die zur Vollführung der mit ihren Ämter bisher kraft der Staatsgesetze verbunden gewesenen heidnischen sakralen Handlungen nicht mehr verpflichtet waren, das rein heidnische Gepräge des Staates immer mehr und mehr abgestreift, indem die Ausscheidung des Heidentums aus dem Staatsleben Schritt für Schritt, d. i. vom Beamten zum Beamten sich vollzog. Vorderhand jedoch gab [3]) es noch in allen Stellungen der Staats- und Gemeindeämter und vorwiegend in den obersten Regierungs- und Verwaltungsposten, sowie im Heere, wie unter den Soldaten, so auch unter den Offizieren, bis zu den höchsten Militärchargen hinauf, recht viele Heiden, die die sakralen Handlungen, welche die amtlichen Funktionen der staatlichen Organe nach heiliger Überlieferung durchflochten,

[1]) ibid. I. p. 40.
[2]) R. E. X. p. 766.
[3]) und neue Beamten konnten und kamen auch stets hinzu.

vollzogen, so daß „im Jahre 337 die griechisch-römische Welt noch vorwaltend heidnisches Gepräge trug".[1])

Eine tiefschneidende Verletzung des bisherigen Rechtsstandes des Heidentums war allerdings öffentlich und offiziell eingetreten, indem dem Heidentum seine bisherige staatsrechtliche Stellung als alleinige Religion des Staates, die die einzige religiöse Grundlage des ganzen Staatswesens war, und der deswegen alle Staatsbürger von Rechtswegen angehören mußten, durch einen Staatsakt: das Mailänder Edikt, genommen wurde; doch zog die durch die staatsrechtliche Gleichstellung des Christentums mit dem Heidentum erfolgte augenscheinliche Rechtsmehrung des Christentums keine Rechtsminderung des Heidentums in dem Sinne nach sich, daß die der Kirche und deren Klerikern zuerkannten Rechte und Privilegien vorerst dem Heidentum und dessen Priestern genommen wurden, resp. vorerst genommen werden mußten.

5. Schließlich mildert Schultze selbst den von Konstantin nach Erlangung der Alleinherrschaft gegen das Heidentum geführten letzten Schlag gar sehr, indem er sogar den ungestörten Bestand einer für Christen, wie für Heiden garantierten Religionsfreiheit zugibt. Nach Anführung der Gesetze Konstantins zur Rechtsminderung des Heidentums schließt nämlich Schultze folgendermassen unmittelbar an: „Wie hoch indeß diese und andere Tatsachen im einzelnen und in ihrer Zusammenfassung zu veranschlagen sein mögen, eine Entziehung der durch die vorhergehenden Toleranzedikte nach beiden Seiten hin gesicherten Religionsfreiheit hat nicht stattgefunden. Wohl bedeuten diese Maßnahmen eine immer weiter und tiefer greifende Abbröckelung von der Kultusfreiheit, jedoch eine ausdrückliche, gesetzliche Entrechtung der antiken Religion als solcher ist, *entsprechend der ganzen Tendenz der Konstantinischen Religionspolitik*, zu keiner Zeit ausgesprochen. Alles freilich wies und drängte für jeden, der sehen konnte, darauf hin, aber die Illusion der Toleranz wurde recht und schlecht aufrecht erhalten. Die Massen waren darüber um so eher zu täuschen, da die Regierung *nicht daran dachte und nicht daran denken konnte*, ihre Edikte überall und rücksichtslos durchzuführen. Ganze Gebiete sind gar nicht oder unwesentlich davon berührt worden. Noch hundert Jahre nachher sah man sich zu ähnlichen Zugeständnissen genötigt.

[1]) R. E. l. c.

Die großen Priestertümer, die Tempel, die Götterbilder und ein guter Teil des Opferwesens waren bis auf einige Ausnahmen noch da, und im Jahre 337 trug die griechisch-römische Welt noch vorwaltend heidnisches Gepräge".[1])

6. Nach Schultze zerschnitt Konstantin an der Neige seines Lebens „das Band, daß die alte Religion an den Staat und den Staat an die alte Religion knüpfte, nicht um ihn religionslos zu machen, sondern um ihn mit einer neuen Religion und Religionsgemeinschaft in Verbindung zu bringen".[2]) Somit hatte Konstantin in der zweiten Hälfte seiner Regierungszeit das Christentum zur alleinherrschenden Staatsreligion erhoben. Was für eine staatsrechtliche Stellung das Heidentum und das Christentum im römischen Reiche bis zur Erhebung des Letzteren zur alleinigen Staatsreligion eingenommen haben, wenn eine Parität beider Religionen nicht bestanden haben konnte, gibt Schultze nicht an. Wahrscheinlich um nicht mit den Religionsmengern, deren Ausgangspunkt Schultze verwirft,[3]) die jedoch gleichfalls die Erhebung des Christentums zur alleinigen Staatsreligion in die Zeit nach Erlangung der Alleinherrschaft Konstantins setzen, zusammengeworfen zu werden, mildert Schultze im Artikel Konstantin d. Gr. (R. E. X. Bd.) den in Gesch. d. Unterggs. so sehr betonten letzten großen Schlag Konstantins gegen das Heidentum nach zwei Seiten hin: einerseits weist er darauf hin, daß das, „was seit 323/24 in der Religionspolitik sich vollzieht, nur die vollere Verwirklichung von Gedanken und Tatsachen ist, die mit 312/13 anheben; der Unterschied ist nur ein quantitativer"; andererseits jedoch läßt er die griechisch-römische Welt im Jahre 337 noch vorwaltend heidnisches Gepräge an sich tragen. Was für ein Rechtsverhältnis zwischen Staat und Christentum einerseits, und zwischen Staat und Heidentum andererseits bestanden haben soll, wird nun erst recht nicht klar. Vielleicht um dieser Undeutlichkeit Schultze's abzuhelfen, räumt Лебедевъ,[4]) der gleichfalls von einer besonderen Begünstigung des

[1]) R. E. X. p. 766 s.

[2]) Gesch. d. Untergangs, I. p. 60.

[3]) „die Vermutung vollends, daß Konstantin eine Gotttheit und eine Religion gesucht und gefunden, welche über den geschichtlichen Religionen sich erhob und diesen ein Sammel- und Auflösungspunkt zu werden bestimmt war, und in den Dienst dieser Unionstendenz seine Religionspolitik gestellt habe", ist zu verwerfen. R. E. Bd. X. p. 768.

[4]) Собранie соч. II. p. 301.

Christentums, ja sogar von einer rechtlichen Bevorzugung und Privilegierung vor dem Heidentum spricht, dem Christentum eine dominierende Stellung im Staate ein, die schon im Mailänder Edikt garantiert sein soll. Möglich, daß auch Uhlhorn[1]) eine deutlichere Fixierung des Rechtsverhältnisses zwischen Staat und den beiden Religionen beabsichtigt, wenn er sagt: „Ohne daß das Heidentum als Staatsreligion abgeschafft und das Christentum zur Staatsreligion erhoben wurde, kann doch darüber kein Zweifel mehr sein, daß nicht mehr dle heidnischen, sondern die christlichen Gedanken die staatlichen Ordnungen in immer weiteren Kreisen beeinflußen, und während man bei öffentlichen Akten, in Dokumenten, Inschriften, auf Münzen gern neutrale Formeln und Bilder wählt, z. B. den jetzt recht gebräuchlichen Ausdruck „Gottheit", ist doch leicht zu erkennen, daß diese neutralen Formeln dazu dienen sollen, den spezifisch christlichen Bahn zu machen". Zweifelhaft wäre hiebei, in welchem Sinne Uhlhorn den Begriff „Staatsreligion" gebraucht. Wenn im Sinne als alleinherrschende Religion im Staate, so hätte Uhlhorn mit seiner Behauptung gegenüber dem Christentum allerdings Recht, denn selbes war zur alleinherrschenden Religion im Staate nicht erhoben worden, aber gegenüber dem Heidentum trifft die Behauptung Uhlhorns gar nicht zu, denn dieses war, wenn wir das Mailänder Edikt und die anschließenden Gesetze und sonstigen Anordnungen und Handlungen Konstantins in Betracht ziehen, alleinherrschende Religion im Staate, wie es bisher gewesen, nicht mehr geblieben. Selbst die beschränktere Bedeutung, die ich der Staatsreligion, durch Annahme zweier Staatsreligionen neben einander, gebe, ließe sich auf die Behauptung Uhlhorns nicht anwenden, denn wenn sie auch gegenüber dem Heidentum zutreffen würde, da Uhlhorn das Heidentum Staatsreligion sein läßt, so versagt sie gegenüber dem Christentum, dem Uhlhorn den Charakter einer Staatsreligion abspricht.

7. Dies wären nur beispielsweise drei Ausdrucksweisen betreffend das Verhältnis des Staates zum Heidentum einerseits und zum Christentum andererseits zur Zeit Konstantins d. Gr.

Schon aus diesen drei Beispielen geht deutlich hervor, wie schwer es fällt, bei begründeter Verwerfung der Möglichkeit eines religionslosen Staates, d. i. eines Staates ohne Staatsreligion — eines Staates, der schon zur Zeit Konstantins d. Gr. die enge Ver-

[1]) Kampf d. Christentums, p. 371.

bindung mit der Religion abgestreift hätte, ohne Annahme des Bestandes einer Parität des Christentums und des Heidentums als zweier Staatsreligionen neben einander auszukommen. Meidet man die Verbindung dieser zwei Begriffe „Parität“ und „Staatsreligion“, so ist die annähernd genaue rechtliche Präzision des Verhältnisses zwischen Staat und Christentum einerseits und zwischen Staat und Heidentum andererseits zur Zeit Konstantins d. Gr. eine Unmöglichkeit.

8. Ich fasse jedoch die Parität des Christentums mit dem Heidentum, die Konstantin d. G. eingeführt hat, nicht als eine innerlich-religiöse Gleichwertung, sondern bloß als die äußerlich-rechtliche Gleichstellung im Staate auf.

Auch zur Zeit der Reformation enthielt die Parität als die logische und rechtliche Konsequenz der Anerkennung der Koexistenz zweier (resp. mehrerer) Glaubensbekenntnisse im Staate nichts anderes, als bloß die Gleichstellung vor dem Recht.

Wenn vielleicht die übereifrigen Verteidiger der Christlichkeit Konstantins unter Parität die religiöse Gleichwertung[1]) subintellegieren, wie dies die Religionsmenger zu tun scheinen,[2]) dann hatte allerdings der Christ Konstantin selbe „weder in Wirklichkeit gewollt, noch geübt, noch erheuchelt“, weil er genau wußte, daß nur der Christengott der allein wahre Gott und nur das Christentum die allein wahre Religion war, während das Heidentnm bloß ein Irrtum, ein Lügenkultus war. Seine im christlichen Geiste erlassenen Gesetze, sowie sein Leben und Wirken bezeugen dies. Hatte jedoch Konstantin als Christ auch schon aus dem Grunde, weil er ja das römische Reich christianisieren wollte, an eine solche Parität gar nicht gedacht, so drängte den umsichtigen Staatsmann und vorsichtigen Politiker Konstantin die Zwangslage, in der er sich befand, doch

---

[1]) was, solange der römische Staat rein heidnisches Gepräge an sich trug, auch der Fall war, indem neben den einheimischen Nationalgöttern die fremden Gottheiten nicht allein rechtlich als gleichgestellt, sondern auch religiös als gleichwertig anerkannt wurden.

[2]) Es könnte nämlich die Frage schon Platz greifen, ob denn die Religionsmenger die Parität, die sie bis zum Jahre 324, d. i. gerade bis zur christlichen Reife Konstantins bestehen lassen, nicht auf religiöse Grundlage stellen; und diese Frage ließe sich sogar bejahen, denn die Religionsmenger behaupten ja doch, daß Konstantin seit dem Zeitpunkte, wann er ein voller Christ geworden war und die letzten Überreste eines Heidentums von sich abgestreift hatte, auch die staatsrechtliche Gleichstellung des Letzteren mit dem Christentum aufgehoben hätte.

dahin, auf irgend welche entsprechende Weise den gegebenen Verhältnissen Rechnung zu tragen, und dies war die staatsrechtliche Gleichstellung.[1])

Es ist die Tatsache nur zu bewundern, daß Konstantin diesen für die gegebenen Verhältnisse richtigsten Ausweg herausgefunden hatte. Allerdings hatte Konstantin durch Gewährung der Glaubens- und Kultusfreiheit, sowie durch die hiemit in Verbindung stehende Anerkennung zweier Staatsreligionen neben einander in in der Tat einen ganz neuen Rechtszustand geschaffen, der „mit der bisherigen politisch-religiösen Denkart vom Standpunkt der herrschenden Staatsreligion in Widerspruch stand".[2]) Eine religiöse Gleichwertung, von der nur ein Schritt zur inneren Vermischung beider Religionen führt, was die Religionsmenger in der Tat vertreten, ist jedoch gerade so zu verwerfen, wie die, schon im Mailänder Edikt oder irgend wann später, von Konstantin dekretierte Erhebung des Christentums zur alleinherrschenden Religion im Staate.

---

[1]) War auch die Gleichbehandlung des Katholizismus mit dem Protestantismus (allem Anscheine nach dem Letzteren) verhängnisvoll (D. Z. f. K. R. V. Bd. 1895, p. 318) so sind die Gründe hiefür ganz wo anders zu suchen, als in der staatsrechtlichen Gleichstellung an sich. Am wenigsten darf aber der Unwille hierüber auch über die durch Konstantin d. Gr. eingeführte und auch beachtete Parität des Christentums mit dem Heidentum ausgeschüttet werden. Der Satz, daß nur wesentlich Gleiches sich gleich behandeln läßt (Kahl, Über Parität. Akademische Festrede. Freiburg und Leipzig, 1895.), erschüttert meine Annahme noch keineswegs, weil diese Worte zwar einen theoretischen Grundsatz enthalten, aber noch keinen effektiven Beweis gegen den tatsächlichen Bestand der Parität des Christentums mit dem Heidentum unter Konstantin d. Gr. liefern!

[2]) Aug. Neander, Allgem. Gesch. d. christl. Religion u. Kirche, II. Bd. 1. Abt. Hamburg 1828, p. 27.

I. Abschnitt.

Konstantin d. Gr., der erste christliche Kaiser.

I. KAPITEL.

Die religiöse Gesinnung Konstantins d. Gr. bis zum Jahre 312.

§ 1.

Die religiöse Überzeugung der Eltern Konstantins d. Gr.

Ehe ich zur Beantwortung der Frage nach den religiösen Gesinnung Konstantins d. Gr. bis zum Jahre 312 schreite, sehe ich die Notwendigkeit ein, vorher einige Vorfragen, welche auf die Hauptfrage bedingend wirken, erledigen zu müssen.

Mit Recht weist Schultze[1]) darauf hin, daß das Verständnis der Anfänge Konstantins d. Gr. sich von der Geschichte und Persönlichkeit seines Vaters nicht lösen läßt. Da über die religiöse Gesinnung Konstantins bis zum Jahre 312 die Quellen nur sehr spärlich fließen und jene, die vorhanden sind, kein deutliches Bild geben, ist es nur sehr angezeigt, die religiöse Gesinnung der Eltern Konstantins d. Gr. vor Auge zu halten, weil es doch sehr nahe liegt, daß die Eltern ihre religiöse Überzeugung auf ihren Sohn übertragen haben.[2]) Eine eingetretene Beeinflussung erleichtert im gewissen Sinne eine Erklärung der im Kampfe gegen Maxentius im Jahre 312 sich vollziehenden religiösen Umwandlung Konstantins d. Gr.

---

[1]) R. E. Bd. X. p. 758; vgl. auch Dr. Franz Görres, Die Religionspolitik des Kaisers Konstantius I. in Z. f. w. Th. Bd. 31. (1888). p. 93.

[2]) Görres, a. a. O. p. 78. — vgl. auch idem, Die angebliche Christlichkeit des Licinius in Z. f. w. Th. Bd. 20. p. 218 ss. — idem Art. Toleranzedikte in F. X. Kraus, R. E. d. christl. Alt. Bd. II. p. 896 ss. — Ad. Hilgenfeld, in Z. f. w. Th, Bd. 28. (1885.) p. 508 ss. — vgl. auch Burckhardt, Die Zeit Konstantins, p. 231. 348; — Preuß, Kaiser Diokletian und seine Zeit, Leipzig 1869, p. 152; Hunziker, Zur Regierung und Christenverfolgung des Kaisers Diokletian und seiner Nachfolger, 303—313, Leipzig 1868, p. 182 s.; Fr. Görres, im Bonner Theol. Lit. Bl. 1877, Nr. 3. Sp. 39—54; — А. П. Лебедевъ, Обращенie Константина in Собранie сочиненiй, tom. IX. p. 31.

a) Die religiöse Überzeugung des Konstantius Chlorus.

1. Konstantius Chl. war Gardepräfekt im Heere Diokletians, als ihn der Letztere im Jahre 292 zum Caesar des Occidents ernannte. Daß Konstantius Chl, als Caesar christenfreundlich gewesen ist, steht fest,[1]) denn er ließ nur ganz wenige Kirchen zerstören und auch dies nur ganz ungern und nur deshalb um nicht allzusehr mit den Aufträgen des Oberkaisers im Widerspruch zu stehen. Die Christen selbst wurden persönlich ihres Glaubens wegen nicht beunruhigt.[2]) Im Gegenteil duldete Konstantius Chl. Christen in seiner nächsten Umgebung, am Hofe.[3]) Bischöfe und Priester speisten an seinem Tische.[4]) Als Oberaugustus[5]) (vom Mai 305 bis Juli 306) hatte Konstantius Chl. alle Diokletianischen Verfolgungsedikte im Verwaltungswege[6]) für den Occident[7]) außer Kraft gesetzt,[8]) so daß in Gallien auch die scheinbare Verfolgung der Christen aufhörte.

2. Wie hat die Religion, der Gott — geheissen, den Konstantius Chl. in seinem Innern verehrte? Die Meinungen gehen auseinander. Eusebius läßt ihn sogar Christ sein,[9]) aber mit

---

[1]) Hunziker, a. a. O. p. 183 ss. vertritt die Ansicht, daß der Caesar Konstantius Chl. in genauer Ausführung der Diokletianischen christenfeindlichen Gesetzgebung gegen die Christen vorgegangen sei, wird aber von Görres, a. a. O. 87 ss. vollständig widerlegt. Abgesehen von Lactantius und Eusebius vgl. noch Preus Th. l. c. — Burckhardt a. a. O. p. 302. 348. — Zahn Th. Konstantin d. Gr. p. 6. — A. II. Лебедевъ, Обращеніе Константина Великаго въ христіанство in Собраніе церковно-историческихъ Сочиненій, tom. IX. Москва 1900, p. 31.

[2]) Lactantius, de mort. pers. XV.: Nam Constantius, ne dissentire a majorum praeceptis videretur, conventicula, id est, parietes, qui restitui poterant, dirui passus est: verum autem Dei templum, quod est in hominibus, incolume servavit. (Migne, Patrol. lat ; tom. VII. col. 217.)

[3]) Eusebius, Vita Const. I. 13. 16. 17; (citiere ich nach der Ausgabe: Eusebius Werke, I. Bd. herausgegeben von Dr. Ivar A. Heikel, siehe Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, VII. Bd. I. Teil, Leipzig 1902.

[4]) Keim, Der Übertritt Konstantins, p. 12. s.

[5]) Eusebius, Vita Const. I. 18.

[6]) Keim Th. Aus dem Urchristentum, Zürich 1878, p. 198 ss. meint, daß Konstantius Chl. zu Gunsten der Christen ein Toleranzedikt erlassen hätte; siese dagegen Görres, Z. f. w. Th. Bd. 31. p. 91.

[7]) Eusebius, De martyr. Pal. XIII. (Migne. s. gr. XX. col. 1517.)

[8]) Görres, a. a. O. p. 90 s.

[9]) Vita Const. I. 17. 27. vgl. auch I. 13. 16. Auch soll Konstantius Chl. gar keine Kirchen zerstört haben: hist ecl. VIII. 13. (Migne, s. gr. XX. col. 779.). Den Christen soll Konstantius Chl. die Abhaltung ihres Gottesdienstes sogar

Unrecht.[1]) Lactantius berichtet bloß von einer großen Christenfreundlichkeit.[2]) Julian und die Panegyriker[3]) lassen den Konstantius Chl. einen Schützling der dii immortales sein. Letztere Angabe ist jedoch zu unbestimmt, denn im Geiste der damaligen Zeit hatte das Heidentum verschiedene Färbungen angenommen. Besondere Bedeutung kommt jener Richtung zu, die zu einem Monotheismus[4]) sich emporgeschwungen hatte und hiebei dem Christentum entweder feindlich oder aber freundlich gesinnt war.

Die am nächsten liegende Annahme könnte nur die sein, daß Konstantius Chl. „im Geiste der Zeit den heidnischen Obergott[5])

---

in seinem Palaste gestattet haben Vita Const. I, 17. — Die Berichte des Eusebius betreffend die religiöse Gesinnung des Konstantius Chl., sowie betreffend Helena und Konstantin sind jedoch nicht ganz zuverläßig. Während nämlich Eusebius auf der einen Seite offenbar übertreibt (vgl. auch Keim, Der Übertritt Konst. p. 78. Akg. 9.), indem er Konstantius Chl. so darstellt, als ob er παισὶ καὶ γαμετῇ (worunter nur Theodora uud deren Kinder gemeint sein können) σὺν οἰκετῶν θεραπείᾳ πάντα τὸν αὐτοῦ οἶκον ἑνὶ τῷ βασιλεῖ Θεῷ καθιέρου (Vita, Const. I. 17.), verfällt Eusebius andererseits in den entgegengesetzten Fehler, indem er Helena und deren Sohn sogar bis zum Jahre 312 volle Heiden sein läßt, die vom Christentum noch gar keine Kenntnis hatten, denn Konstantin soll nach Eusebius, (Vita Const. I. 32.) nicht einmal gewußt haben, wer sich ihm im Traume offenbart hatte und was für eine Bewandtnis das am Himmel gesehene Zeichen hätte; frägt er doch die Priester τίς εἴη Θεὸς αὐτὸς — τίς τε ὁ τῆς ὀφθείσης ὄψεως τοῦ σημείου λόγος. Helena soll erst von ihrem Sohne bekehrt worden sein. (Vita Const. III. 47.)

[1]) denn in einem Schreiben der Donatisten an Konstantin d. Gr. aus dem J. 313 (Optat. Mil. De schism. Donat, I. 22) wird die Milde des Konstantius Chl. gegenüber den Christen gelobt: pater persecutionem non exercuit et ab hoc facinore immunis est Gallia; von einer christlichen Gesinnung wird jedoch gar keine Erwähnung getan, was gewiß nicht unterlassen worden wäre, wenn Konstantius Chl. ein Christ gewesen.

[2]) de mort. persec. XV.

[3]) Panegyricus IV. (Eumenii pro restaurandis scolis), Panegyricus V. (Incerti — Constantio Caesari dictus), besonders cap. XVII. aber auch an anderen Stellen. [XII Panegyrici Latini. recensuit Aemil. Baehrens, Lipsiae 1874].

[4]) Schon seit Anfang des 3. Jhdt. hatte sich in der römischen Welt ein Monotheismus, der im Mithrasdienst oder im Kultus des Sonnengottes seinen symbolischen Ausdruck gefunden hatte, zu verbreiten begonnen. Zahn a. a. O. p. 8 ss. Die Neuplatoniker Porphyrius und Plotinus haben diesen Monotheismus zu einem System ausgebildet. Augustin, de civit. Dei, XIX. 23. — Origen, c. Cels. VIII. 2. 12 ss. 63. 66. — vgl. Vogt, Neuplatonismus und Christentum, 1836. — F. Chr. Baur, Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhundert, Tübingen 1853, p. 406 ss.

[5]) Dieser Obergott mag *Soll* gewesen sein, vgl. Burckhardt, a. a. O. p. 348 s.

vor den untergeordneten Göttern bevorzugt,[1]) und wieder im Geiste der Zeit seine Identität[2]) mit dem Christengott vorausgesetzt hat“;[3]) hiebei war der Monotheismns des Konstantius ein christenfreundlicher[4]) gewesen. Das Verhalten des Konstantius den Christen, sowie deren Glauben und Kultus gegenüber erbringen hiefür den vollen Beweis, so daß wir mit Schultze[5]) behaupten können, daß Konstantius Chl. ein Monotheist „mit gut christlicher Färbung“ gewesen.

3. Nun drängt sich die äußerst wichtige Frage auf, wann Konstantius Chl. ein christenfreundlicher Monotheist geworden war: noch als Gardepräfekt am Hofe Diokletians oder erst als Caesar in Gallien?

Zeigte Konstantius Chl. zur Zeit der Christenverfolgung ganz offen seine Christenfreundlichkeit, obwohl er hiedurch gegen die Subordination sich verging, da er die Befehle seines Oberkaisers nicht nur sehr ungenau oder, strenge geurteilt, überhaupt nicht zur Durchführung brachte, sondern sogar das Gegenteil von dem tat, was ihm der Oberkaiser aufgetragen, um wie viel mehr mußte Konstantius Chl. in der Friedenszeit den Christen zugetan gewesen sein?!

Dieser Schluß ist keine bloße Hypothese, auch wenn Quellen über das Verhältnis des Konstantius Chl. zu den Christen aus der Zeit vor der Verfolgung fehlen,[6]) denn es steht fest, daß die Christen seit dem Jahre 260 im ganzen römisch. Reiche eines ungetrübten Friedens, ja sogar einer Begünstigung[7]) sich erfreuten.

---

[1]) Die allgemeine Meinung geht dahin, daß Konstantius Chl. ein Monotheist gewesen. Richter, das weström. Reich. p. 60. — v. Ranke, Weltgeschichte, Bd. III. p. 495. — Burckhardt, a. a. O. p. 231. — Keim, a. a. O. p. 13. — Schultze, R. E. X. Bd. p. 758. — Görres, Z. f. w. Th. Bd 31. p 77 ss. — Zahn, a. a. O. p. 8 ss. — vgl. auch die Literatur in der Akg. 2. auf p. 69.

[2]) Dann hätten sowohl Eusebius als auch die Panegyriker und Julian eine Berechtigung für ihre Behauptungen.

[3]) Keim, Der Übertritt Konstantins p. 13.

[4]) Mit Recht sagt Riffel, (Geschichtl.Darstellung d. Verhältn. zwischen Kirche und Staat p. 57.): „Sicher ist, wäre Konstantius Chlorus Diokletians Caesar gewesen, es würde unter ihm nie zu einer Verfolgung gekommen sein“; vgl. auch Лебедевъ, Собр. соч. IX. p. 30.

[5]) R. E. Bd. X. p. 758.

[6]) Görres, a. a. O. p. 79.

[7]) vgl. Eusebius, hist. eccl. VIII. 1. (Ausgabe Ed. Schwarz und Mommsen, siehe Griech. christl. Schriftsteller d. erst. drei Jahrh., IX. Bd. II. Teil, Leipzig 1908, p. 736 ss.), wo der Friede der Kirche und die den Christen von den Kaisern zuteil gewordenen Begünstigungen genau geschildert werden.

Aber wir können noch weiter gehen; und in der Tat widerspricht nichts der Behauptung, daß Konstantius Chl. schon am Hofe des sehr christenfreundlichen Diokletian und nicht erst als Caesar in dem noch gut heidnischen[1]) Gallien und Britanien den Monotheismus angenommen hatte und den Christen zugetan geworden war. Denn warum sollte dies nicht schon am Hofe Diokletians eingetreten sein, zu einer Zeit, da das Christentum sich aller Freiheit,[2]) ja sogar einer Begünstigung[3]) erfreute und die Christen in alle einflußreichen öffentlichen Stellungen, (in der Staatsverwaltung, im Heere, und selbst am Hofe des Oberkaisers[4]) Eingang gefunden hatten; zu einer Zeit da selbst Prisca und Valeria, die Gemahlin und die Tochter Diokletians Christinen oder zum mindesten Katechuminen waren,[5]) denn eine Christenfrage existierte noch nicht. Konstantius Chl. hatte die Christen persönlich kennen zu lernen die beste Gelegenheit gehabt, und die christliche Ethik

---

[1]) Unter den occidentalischen Provinzen war das Christentum in Gallien und Britanien numerisch am aller schwächsten; vgl. die Angaben des Schultze, Gesch. des Unterggs. I. auf p. 12 s. mit jenen auf p. 3—11.

[2]) Das Christentum durfte sich ungehindert verbreiten und fand Eingang nicht allein in die Familien hoher Würdenträger. sondern selbst sogar in die Familie des Oberkaisers Diokletian. Allen, selbst den Frauen, Kindern und Dienern war gestattet, Christen zu werden und offen ihrer religiösen Überzeugung in Wort und Tat Ausdruck zu geben Euseb. hist eccl. VIII. 1. In vielen Städten standen sogar mehrere Kirchen. Daß der Gottesdienst in den Kirchen bei offenen Türen abgehalten wurde, ist nur selbstverständlich. Euseb ibid.

[3]) Christen bekleiden Staatsämter. selbst das Amt von Provinzialstatthaltern und sind von der Teilnahme an allen mit dieser Stellung staatsrechtlich verbundenen Opfer, selbstverständlich nicht allein des Götter-, sondern selbst des Kaiserkultus, befreit: Τεκμήρια δ' ἂν γένοιτο τῶν κρατούντων αἱ περὶ τοὺς ἡμετέρους δεξιώσεις, οἷς καὶ τὰς τῶν ἐθνῶν ἐνεχείριζον ἡγεμονίας, τῆς περὶ τὸ θύειν ἀγωνίας κατὰ πολλήν ἣν ἀπέσῳζον περὶ τὸ δόγμα φιλίαν αὐτοὺς ἀπαλλάτοντες. Eusebius, hist eccl. VIII. 1. — (Ausgabe Ed. Schwarz, II. Bd. p. 736). Den Bischöfen erweisen Privatpersonen, aber auch Provinzialstatthalter (wohl öffentlich) alle Ehren: Euseb. ibid.

[4]) Diokletians erste Kammerherren waren Christen. Eusebius ibid. erwähnt einen Dorotheus. Auch ist uns ein Brief eines Bischofs Theonas an einen christlichen Oberkammerherrn namens Lucian erhalten (abgedruckt bei Migne, s. gr. tom. X. col. 1569—1574.), welchen Brief Neander, Allg. Gesch. d. christl. Religion und Kirche. Gotha 1856. Bd. I. p. 78 aus der Zeit Diokletians datiert; vgl. auch Burckhardt a. a. O. p. 295, Лебедевъ Собр. соч. II. p. 140.

[5]) V. Schultze, R. E. IV. Bd p. 679. — Keim a. a. O. p. 6.

berührte ohne allen Zweifel[1]) den wahrhaft edlen Charakter sehr sympathisch.[2])

b) Die religiöse Überzeugung der Helena.

1. Eusebius[3]) berichtet zwar, daß Helena erst von ihrem Sohn bekehrt worden sei, doch läßt sich die Frage stellen, ob denn Helena nicht schon lange vor der Bekehrung ihres Sohnes zum mindesten christenfreundlich, wenn schon nicht Christin gewesen ist.

Nach Theodoret[4]) war nämlich Helena von Anfang an eine Christin gewesen und hatte diese ihre religiöse Überzeugung auch ihrem Sohne eingeimpft.

Auch Eutych. Alexandrin.[5]) berichtet, daß Helena, von Caphar Phacar in Mesopotamien gebürtig, bereits dort eine Christin gewesen.

Wie weit diese Angaben auf Wahrheit beruhen, läßt sich vor der Hand beim Mangel anderer Belege keine endgiltige Entscheidung treffen. War aber Konstantius Chl. aller Wahrscheinlichkeit nach schon am Hofe Diokletians christenfreundlich geworden, so kann auch seine erste Frau, die mit ihm gewiß zusammen lebte, denn im Jahre 292 mußte er sich von ihr trennen,[6]) schon in dieser Zeit dem Christentum wenigstens zugetan gewesen sein. Doch wir können noch mehr behaupten.

2. Die Angaben des Eusebius: οὕτω μὲν αὐτὴν θεοσεβῆ καταστήσαντα, οὐκ οὖσαν πρότερον, ὡς αὐτῷ δοκεῖν ἐκ πρώτης τῷ κοινῷ Σωτῆρι μεμαθητεῦσθαι dürfen nicht überschätzt werden, denn der Panegyriker ereifert sich in der Darstellung der Liebe des Sohnes zur Mutter: ὂν πρὸς τοῖς ἅπασι, καὶ τῆς εἰς τὴν γειναμένην ὁσίας μακαρίζειν ἄξιον.

Eusebius Ausführungen könnten nur so verstanden werden, daß Konstantin nach Erhebung zum Oberaugustus und noch mehr nach Erlangung der Alleinherrschaft seiner Mutter die Möglichkeit und auch die Mittel gab, ihre christliche Gesinnung durch Wort und Tat zum Ausdruck zu bringen. Helena errichtete Kirchen

---

1) Görres, Z. f. w. Th. 31. p. 77.

2) Eckhel, Doctrina nummorum veterum, 8 voll. Viennae 1792 ss. voll. VIII. p. 31.

3) Vita Const. III. 47.

4) histor. eccl. I. 17.: ἡ τὸν μέγαν τοῦτον φωστῆρα τεκοῦσα καὶ τὴν τῆς εὐσεβείας αὐτῷ προσενεγκοῦσα τροφήν.

5) ed. Oxon. p. 408. 456. — Burckhardt, a. a. O. p. 310, Akg. 1.

6) Anon. Valesii, Excerpt. § 1 — Ad. Harnack, R. E. VII. p. 616.

im ganzen Orient,[1]) besonders aber in den heiligen Orten: in Jerusalem (am Kalvarienberg), in Bethlehem,[2]) was früher, solange Licinius noch geherrscht hatte, nicht möglich gewesen.

Es ist auch wohl zu beachten, wie diese Angaben des Eusebius von seinen Zeitgenossen, resp. von der nächsten Generation aufgefaßt wurden, wenn der gelehrte Bischof Theodoret gerade das Gegenteil von dem, was dem Wortlaute gemäß aus den Angaben des Eusebius zu schließen wäre, behauptet, und zwar daß Helena lange vor Konstantins Bekehrung Christin gewesen und auf die Bekehrung ihres Sohnes hingearbeitet habe.

3. An den Berichten des Eusebius über die Bekehrung und die christliche Gesinnung der Kaiserin-Mutter fällt eines sofort auf: wenn Helena erst von ihrem Sohn bekehrt worden wäre, οὐκ οὖσαν πρότερον, warum erwähnt denn Eusebius mit keinem Worte, wann die Taufe der Helena vollzogen wurde, was Konstantin als guter Christ und in treuer Liebe zur Mutter gewiß mit vielem Pomp getan haben mag?

Hatte Helena, die ein so hohes Alter[3]) erreichte und in den letzten[4]) Jahren ihres Lebens sehr gottesfürchtig[5]) gewesen war, nicht wenigstens vor dem Tode, wenn schon nicht früher an ihre Taufe gedacht?

War Helena in ihrer Todesstunde bloß um ihren irdischen Nachlaß besorgt und schrieb schon mit sterbender Hand ein sehr ausführliches Testament,[6]) während ihr, der wohl aufrichtig gewesenen Christin, die Taufe und hiedurch die himmlische Glückseligkeit nicht erstrebenswert erschienen? War Helena vielleicht ungetauft[7]) gestorben? Oder aber war Helena schon lange —

---

[1]) Euseb. Vit Const. III. 42. 44.

[2]) Euseb. ibid. 43.

[3]) σχεδόν που τῆς ἡλικίας ἀμφὶ τοὺς ὀγδοήκοντα ἐνιαυτοὺς διαρκέσασα, Euseb. Vita Const. III. 46 (Migne, s. gr. XX col. 1105.)

[4]) Euseb. ibid. 43.

[5]) Euseb. ibid. 45: Τοιούτοις δῆτα λαμπρυνομένη οὐδὲ τῆς ἄλλης πρὸς τὸν θεὸν ὁσίας κατωλιγώρει, φοιτῶσαν μὲν αὐτήν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ διὰ παντὸς ὁρᾶσθαι παρέχουσα, λαμπροῖς δὲ κατακοσμοῦσα κειμηλίοις τοὺς εὐκτηρίους οἴκους μηδὲ τοὺς ἐν ταῖς βραχυτάταις πόλεσι παρορῶσα ναούς, ἦν γοῦν ὁρᾶν τὴν θαυμασίαν ἐν σεμνῇ καὶ εὐσταλεῖ περιβολῇ τῷ πλήθει συναγελαζομένην τήν τε πρὸς τὸ θεῖον εὐλάβειαν διὰ πάσης θεοφιλοῦς πράξεως ἐπιδεικνυμένην. griech. christl. Schriftsteller. Bd. VII. I. Teil. p. 96.

[6]) Euseb. ibid. 46.: τὴν ὑστάτην βουλήν διοριζομένη, διανέμουσά τε τῶν ἐκγόνων ἑκάστῳ τῆς οἰκείας ὑπάρξεως.... ibid. VII. Bd. p. 97.

[7]) Wie konnte dann Euseb. ibid. 43 sagen: καρπὸν δ᾽ ἐπάξιον ἡ πρέσβυς οὐκ εἰς μακρὸν ἀπελάμβανεν..... λόγοις δὲ καὶ ἔργοις τῶν σωτηρίων παραγγελμάτων

lange vorher, vielleicht sogar schon vor „*ungefähr*“ 80 Jahren getauft worden?

Letztere Annahme hat vieles für sich [1]) und es widerspricht nicht der weitere Bericht des Eusebius,[2]) daß Konstantin d. Gr. vor der Kreuzerscheinung vom Christentum nicht einmal das wußte, was den Heiden schon längst kein Geheimnis mehr war und „was seine Mutter, sofern sie Christin gewesen wäre, in den Jahren 306--312 ihrem Sohne, bei dem sie weilte, (beizubringen) nicht unterlassen hätte“,[3]) denn dieser Bericht des Eusebius ist ganz und gar zu verwerfen! [4]) Konstantin war nicht allein bis zum Jahre 312, sondern auch schon bis 306 mit dem Christentum sehr gut bekannt und gewiß auch vertraut;[5]) inwieweit er schon um diese Zeit auch innerlich vom Christentum berührt gewesen sein mag, ist freilich eine andere Frage.

§ 2.

Über das Geburtsjahr Konstantins d. Gr.

1. Nach V. Schultze[6]) soll Konstantin „wahrscheinlich“ am 27.[7]) Februar 288 geboren worden sein; nach Seeck[8]) „bald nach dem Jahre 280“; nach Flasch [9]) im Jahre 278; noch wahrscheinlicher [10]) ist, daß Konstantin d. Gr. schon um das Jahr 274 das Licht der Welt

εὐθαλεῖς παρασχομένη βλαστούς..... ἐφ' οἷς καὶ τέλος εὐσεβείας ἐπάξιον ἀγαθήν τε παρὰ θεοῦ ἀμοιβὴν κ'απὶ τοῦ παρόντος εὕρατο βίου. und wieder ibid. 46: Ἐπεὶ δὲ λοιπὸν τὰ τῆς αὐτάρκους διανύσασα ζωῆς, ἐπὶ τὴν κρείττονα λῆξιν ἐκαλεῖτο.... ἀνεστοιχειοῦ το γοῦν αὐτῇ ψυχῇ ἐπι τὴν ἄφθαρτον καὶ ἀγγελικὴν οὐσίαν, πρὸς τὸν αὐτῆς ἀναλαμβανομένη Σωτῆρα.... ibid. VII. Bd. p. 96. 97.

[1]) vgl. auch Flasch, a. a. O. p. 4. und Лебедевъ, собр. соч. IX. p. 32.

[2]) Vita Const. I. 32.

[3]) bemerkt Flasch, a. a. O. p. 4. Akg 3. in kritiklosem Anschluß an den Bericht des Eusebius. Flasch nämlich läßt, (allerdings unter Berufung, auf Eusebius) Konstantin bis zum Jahre 312 einen reinen Heiden und zwar sogar einen Polytheisten sein. vgl. p. 6. ss.

[4]) vgl. das Nähere im Anhang, Kritische Untersuchungen Nr. 1.

[5]) vgl. Konstantins eigene Worte im Orienterlaß, Euseb. Vita Const. II. 51—54.

[6]) R. E. X. p. 759. (ohne Angabe eines Beleges.)

[7]) den Tag meldet Calendar. vetus in Graevii, Thesaur. Antiquitt. Romanarum. Tom. VIII. p. 97. vgl. auch Corp. inscr. lat. I. p. 302. Cedren, I. p. 472.

[8]) O. Seek, Gesch. des Untergangs, I. Bd. p. 45. vgl. p. 434. 406 s.

[9]) a. a O. p. 4 (ohne Angabe eines Beleges)

[10]) Auch die älteren Geschichtsschreiber sind über das Geburtsjahr Konstantins nicht einig; doch wird die Lebensdauer Konstantins von allen über 60 Jahre gesetzt: so stirbt Konstantin nach Aurel. Victor, Caesares, cap. 46,

erblickt hatte. Diese Annahme zählt die meisten Vertreter: Manso [1]), Burckhardt,[2]) Keim,[3]) Richter,[4]) Κοντογόνης,[5]) Brieger,[6]) Schiller,[7]) Hertzberg,[8]) Harnack,[9]) und stützt sich offenbar auf die Angaben des Eusebius.[10]) Auch ich schließe mich der Berechnung des Eusebius, was die Lebensdauer Konstantins anbelangt, an, weil einer mathematischen Angabe gegenüber Ausdrücken[11])

---

16 im 62 Lebensjahre, ebenso auch nach Migne. Patrologiae Graecae, tom XX. col 1028, nach Victor, epitome. cap. 41, 15 im 63., nach Zonaras, cap. XIII. 4 im 65, nach Eutrop. brev. X. 8 im 66. Lebensjahre; dem Letzteren schließt sich Hieronymus, Chron zum Jahre 2353 an (O. Seeck, a. a. O. I. p. 406 s.) und diesem wieder Pagi, Critica in universos Annales Baronii. Coloniae Allobr. 1705. p, 434. § 4. (Manso, a. a. O. p. 303 s.)

1) a. a. O. p. 8. vgl. auch p. 275.

2) a. a. O. p. 310.

3) a. a. O. p. 4.

4) a. a. O. p. 60.

5) ἐκκλησ. ἱστορία, I. p. 377.

6) in Z. f. K. G. IV. Bd. p. 173.

7) Gesch. d. röm. Kaiserzeit, II. p. 164.

8) Allgem. Weltgeschichte, Bd. III. p. 633.

9) R. E. VII. Bd. Leipzig 1899. p. 616.

10) Vita Const. I. 5. 7. 8. IV. 53.

11) puer bei Incerti Panegyr. (VI.), cap. 6. — Im Jahre 307 sagt der Panegyr. (VI.) von Konstantin: imperator adulescens, (cap. 5), iuvenis (cap. 9.); ebenso der Panegyr. (VII.) im Jahre 310: imperator adulescens (cap. 17.), iuvenis imperator (cap. 21.). Puer, adulescens, iuvenis sind Ausdrücke des *Sprachgebrauchs* und enthalten keine nähere, genaue Altersbestimmung; so wird ein Jüngling, „in der Regel“ bis zum 17. aber auch bis zum 19. Lebensjahre puer genannt; juvenis ist ein junger Mann „gewöhnlich“ von 20—40 Jahren (im Gegensatz zu puer oder senex); adulescens wird hingegen ohne Rücksicht auf ein bestimmtes Alter gebraucht (puer sive jam adulescens, adulescens sive puer potius) (vgl. Karl Ernst Georges, Lat-deutsch Handwörterbuch, Leipzig 1879—80.). — Im Munde der Panegyriker enthalten diese Ausdrücke eine, Konstantin nur noch mehr verjüngende Tendenz, damit dessen Handlungen im Werte steigen; somit kann das Alter Konstantins bloß auf Grundlage solcher Ausdrücke, die keine Rechtstermini sind, nicht genau bestimmt werden. -- Selbst Eusebius, der Konstantin 63—64 Jahre alt werden läßt, (Vita Const. IV. 53.). gebraucht folgende Ausdrücke: die ganze Zeit, die Konstantin am Hofe Diokletians verbracht hatte (292—305), im Auge habend, sagt Euseb: παῖς ἄρτι νέος.... καίπερ νέος (V. C. I. 12.); von Konstantin, der im Jahre 295 (vgl. O. Seeck, a. a. O. I. p. 407.) mit Diokletian Palaestina bereiste, sagt Euseb.: ἤδη δ' ἄρτι ἐκ παιδὸς ἐπὶ τὸν νεανίαν διαβάς (V. C I. 19.); Konstantin an die Zeit der Christenverfolgungen (303—305) sich erinnernd, sagt von sich durch den Mund des Euseb. (V. C. II. 51.): τότε κομιδῇ παῖς ὑπάρχων. Auch diese Ausdrücke sind keine Rechtstermini und enthalten somit keine Altersbestimmung. Παῖς (mit und ohne νέος) wird ein Knabe, ein Jüngling „bis zum Alter der Mannbarkeit“ genannt;

und Phrasen,[1]) die mehr in lobrednischer Tendenz und weniger[2]) in juristischer Bedeutung[3]) gebraucht wurden, ohne allen Zweifel mit gutem Grund der Vorzug gebührt. Somit war Konstantin der Große im Jahre 292 ungefähr 17—18 Jahre alt. Bei einem solchen Alter kann angenommen werden, daß Konstantin seine erste Kindeserziehung[4]) in Naisus bereits lange hinter sich haben mußte und wohl schon im Lager seines Vaters Soldatendienste tat,[5]) denn nach römischem Recht begann die Mannbarkeit schon mit dem vollendeten 14. Lebensjahre. Im Jahre 292 beruft ihn Diokletian an seinen Hof, in seine unmittelbare Nähe, um ihn gleichsam als Bürgen für die Treue seines Vaters, den er als Caesar nach Gallien schickte, zu haben.[6]) In Nikomedien vollendet Konstantin seine politische und militärische Ausbildung[7]) unter der unmittelbaren Leitung Diokletians selbst.

2. Es ist kein Grund vorhanden anzunehmen, daß Konstantin d. Gr. bis zum Jahre 292 mit seinen Eltern in gar keine nähere Berührung gekommen, also deren Einflusse entrückt gewesen war.[8]) Solange nämlich Konstantius Chl. nur Gardepräfekt noch war, hatte Diokletian noch keinen Grund, Vater und Sohn voneinander zu reißen.[9]) Ja im Gegenteil verstand es sich gewiß von

---

νεανίας ist ein junger Mann bis 40 Jahren; (vgl. Dr. Gustav Ed. Benseler, Griech.-deutsch. Schulwörterbuch, Leipzig 1879.) — Diese Ausdrücke würden hierin eine Berechtigung finden, daß Konstantin, selbst bis an sein Lebensende, sehr jugendlich ausgeschaut hat (Euseb. V. C. IV. 53.) um wie viel mehr in seiner Jugend (vgl. Euseb. V. C. I. 12. — Panegyr. VII. cap. 21.)

[1]) inito principatu, adhuc aevi immaturus, sed iam maturus imperio bei Panegyr. X. (Nazarii) cap. 16.

[2]) Wie wenig solche Worte und Phrasen im Munde der Panegyriker in einer juristischen Bedeutung zu nehmen sind, vgl Euseb. Vita Const. I. 7., wo gesagt wird, daß Alexander d. Gr. vor Erreichung seines virilen (mannbaren) Alters gestorben ist, aber doch 32 Jahre gelebt hat: Μακεδόνων Ἀλέξανδρον... θᾶττον δ'ἢ συντελέσαι εἰς ἄνδρας, ὠκύμορον ἀποβῆναι. Δύο μὲν οὗτος πρὸς τοῖς τριάκοντα τὴν πᾶσαν ζωὴν ἐνιαυτοῖς ἐπλήρου.

[3]) O. Seeck, a. a. O. I. p. 407 überschätzt infolgedessen diese Ausdrücke und Phrasen. Schließlich, abgesehen davon, daß sich Euseb. widersprechen würde, welchen Zweck hätte er damit verfolgt, den Kaiser um etliche Jahre älter zu machen?

[4]) Anonymus Valesii, de Constantino, cap 1.

[5]) O. Seeck, a. a. O. I. p. 48. 51.

[6]) Anon. Vales cap. 2.

[7]) Euseb. Vita Const. I. 12. 19.

[8]) was z. B. Flasch, a. a. O. p. 4. annimmt, doch offenbar mit Unrecht.

[9]) Лебедевъ, Собраніе соч. IX. p. 32. spricht sogar davon, daß Konstantin d. Gr. seine erste Jugendzeit bis zum Jahre 292 im Elternhause verlebt hatte; vgl auch F. Funk, K. gesch. Abhandl. II. p. 17.

selbst, daß der junge, aufgeweckte, viel versprechende Sohn gerade unter der Obhut seines tüchtigen Vaters sich gleichfalls der militärischen Laufbahn gewidmet hatte. Bis zum Jahre 292 machte also Konstantin d. Gr. unter den Augen seines Vaters Dienste im Heere und lebte gewiß mit seinem Vater unter einem Zelte. Daß bis zum Jahre 292 auch Helena mit ihrem Gemahl zusammen lebte, liegt gleichfalls kein Grund vor, dies zu verneinen. War Helena zuerst bloß die Konkubine des Konstantius Chl. gewesen, so ist dies durchaus nicht nach heutiger Auffassung zu nehmen.[1]) Nach Recht und Sitte damaliger Zeit war das Konkubinat keine unehrenhafte eheliche Verbindung, sondern ein rechtlich anerkannter Ersatz für die mangelnde Befähigung der Frau, ein justum matrimonium d. i. eine vollgiltige Ehe im Sinne der Ehegesetze des Augustus einzugehen.[2]) Später muß[3]) Konstantius Chl. Helena geheiratet[4]) haben, so daß Konstantin d. Gr. per subsequens matrimonium legitimer[5]) Sohn geworden war.

Im Jahre 292 mußte Konstantius Chl. seine erste Frau Helena über Auftrag seines Oberaugustus verlassen, um ganz im Sinne dessen Adoptionssystems, Flavia Theodora, die Stieftochter des Augustus Maximianus zu heiraten.

Über das weitere Schicksal der Helena schweigen die Quellen. Es ist sehr möglich, daß sie ihr einziges Kind, das an ihr

---

[1]) wie dies z. B. O. Seeck a. a. O. I. p. 46. tut, indem er dieses Zusammenleben des Konstantius Chl. mit Helena „wilde Ehe“ nennt; siehe jedoch gegen Seeck sehr gut V. Schultze, R. E. X. p. 759. Burckhardt a. a. O. p. 310 läßt Helena bloß eine Beischläferin sein und negiert im Anschlusse an Manso, a. a. O. p. 235 s. den Bestand einer rechtmäßigen Ehe überhaupt.

[2]) Paul Meyer, Der römiche Konkubinat nach den Rechtsquellen und den Inschriften, Leipzig 1895. p. 89.

[3]) Manso l. c. gibt unter dem Drucke der für eine spätere vollgiltige Ehe sprechenden Belege doch zu, daß es sich „höchstens mit Wahrscheinlichkeit folgern läßt, daß Konstantius die Mutter Konstantins in späteren Tage ehelichte“.

[4]) vgl. z. B Keim, a. a. O. p. 69, Akg. 2. — Tillemont, Histoire des Empereurs Romains, IV. Bruxelles 1709. p. 543. — O. Seeck, a. a. O. I. p. 434. Daß ein justum matrimonium erfolgte, siehe Anoym. Valesii, Excerpt. § 1. — Aurel. Victor, Caesar. 39; epitome 39. — Zonar. XII. 31, 33. XIII. I. — Eutrop., brev. X. 2. läßt Konstantin ex obscuriori matrimonio filius sein. Auf Inschriften wird Helena conjunx genannt: Muratori, Novus thesaurus veter. inscriptionum, Mediol. 1739—42, Tom. I. p. 261. Nr. 1. — Corp. inscr. lat. X. 517. 1483.

[5]) Incerti Panegyr. (VI. a. d. J. 307.) cap. 4 und Incerti Panegyr. VII. (a. d. J. 310) cap. 2. 3. sprechen von Konstantin als einen legitimen Sohn des Konstantius Chl.

stets[1]) mit rührender Pietät[2]) hing, nicht aus den Augen ließ und somit in der Nähe ihres Sohnes blieb. Wir finden sie in der Geschichte wieder erst am Hofe ihres Sohnes in Gallien. Daß die christliche Mutter den ihr so sehr ergebenen Sohn in religiöser Hinsicht seit dem Jahre 306 ohne allen Zweifel beeinflußt hat, beweist auch die außerordentliche Christenfreundlichkeit Konstantins, die eine Vorstufe — ein Katechumenat[3]) besonderer Art — für die baldige volle Bekehrung gewesen ist.

§ 3.

Über die religiöse Gesinnung Konstantins d. Gr.

1. Auf Grund der angeführten Anhaltspunkte kann über die religiöse Gesinnung Konstantins d. Gr. bis zum Jahre 312 ein Urteil schon gefällt werden.

Von großer Wichtigkeit für die Bestimmung der religiösen Gesinnung Konstantins d. Gr. für die Zeit vom Jahre 306—312 ist die im Jahre 306 erfolgte Erhebung Konstantins zum Caesar-Augustus, denn die Tatsachen lehren uns, daß nun Konstantin aus seiner Passivität, zu der er am Hofe Diokletians gezwungen war, heraustrat, um aktiv an der Lösung der aktuellen religiösen Frage der damaligen Zeit, die ihn bei dem allgemein wach gewordenen Interesse wohl zum mindesten in gleichem Masse wie die Allgemeinheit beschäftigte, regen Anteil zu nehmen.

Wenn auch Konstantin am Hofe Diokletians beim Anblicke des vergossenen unschuldigen Blutes Abscheu gegen eine solche Behandlung[4]) der Christen empfunden hatte, so konnte er dennoch diesen nicht viel helfen. In Gegenwart des Christenwürgers Galerius, der ihm überdies persönlich nach dem Leben getrachtet hatte,[5]) durfte Konstantin seinen Empfindungen nicht Ausdruck geben; als Caesar Galliens, genauer jedoch als Augustus seines eigenen Reichsteiles, [denn die kumulative Herrschaft der Augusti und Caesares, wie sie Diokletian angeordnet hatte, war bald dahin, ja sogar die Bedeutung des Oberaugustus in den weit abgele-

---

[1]) O. Seeck, a. a. O. I. p. 46. s., besonders p. 435, wo die Belege angeführt sind.

[2]) Euseb. Vita Const. III. 47.: ὃν πρὸς τοῖς ἅπασι καὶ τῆς εἰς τὴν γειναμένην ὁσίας μακαρίζειν ἄξιον.

[3]) vgl. das Nähere im Anhang, Kritische Untersuchungen Nr. 1.

[4]) Euseb., Vita Const. II. 51. s. vgl. auch II. 25 und Oratio ad sanct. coet. 25.

[5]) Lactant. de mort. pers. XXIV, — Anonym. Valesii, § 3. — Zonaras, XII. 30. — vgl. auch Incerti Panegyr, VII. cap. 3.

genen Reichstellen war in jenen unsicheren Zeiten sehr zusammengeschmolzen], hatte er die Möglichkeit, ohne jedwede Zurückhaltung seine religiöse Überzeugung, resp. seine Sympathien gegenüber dem Christentum offen zur Schau zu tragen; und tatsächlich sehen wir Konstantin, in die vorgezeichneten Spuren seines Vaters treten, d. i. ganz im Widerspruche mit seinem Oberkaiser Galerius die christenfreundliche Religionspolitik seines Vaters wieder aufnehmen.[1])

2. Der Vergleich Konstantins mit Moses, den Eusebius[2]) anstellt, ist ganz berechtigt, denn wie Moses, so war auch Konstantin am heidnischen Hofe erzogen worden, ohne aber heidnische Sitten und Gebräuche angenommen zu haben, trotzdem er sehr raschen Geistes[3]) und empfänglichen Herzens[4]) gewesen. Ungeachtet der heidnischen Erziehung, der eingelernten heidnischen Lebensanschauungen besaß demnach Konstantin doch noch auch andere Lebensprinzipien in sich[5]) und hatte dabei, gerade so wie Moses am heidnischen Hofe des ägyptischen Königs, den festen Charakter, trotz seiner Jugend und der allzugroßen Gelegenheit einer Verleitung zum Bösen, seinen von der ganzen heid-

[1]) Euseb. hist. eccl. VIII. 13. (ed. Schwartz. p. 778.) ζηλωτὴν ἑαυτὸν τῆς πατρικῆς περὶ τὸν ἡμέτερον λόγον εὐσεβείας κατεστήσατο; vgl. auch Vita Const. I. 12. Lactant. de m. p. XXIV. suscepto imperio, Constantinus Augustus nihil egit prius, quam christianos cultui ac Deo suo reddere. Haec fuit prima ejus sanctio sanctae religionis sestitutae. (Migne, s. l. VII. col. 234.). Lactant. übertreibt offenbar, wenn er Konstantin schon gleich mit seiner Erhebung zum Caesar-Augustus ein Religionsedikt zu Gunsten des Christentums erlassen läßt, denn ein solches Edikt war ja in seinem Reichsteil bei unmittelbar vorangegangener Regierung seines Vaters gar nicht notwendig, und über seinen Reichsteil hinaus reichte Konstantins Gewalt im Jahre 306 und bis zum J. 312 noch nicht; generalisiert man die Worte: Christianos cultui ac Deo suo reddere so wird diese Stelle infolgedessen unklar. Schultze, R. E. X. p. 760 erklärt diese Stelle dahin, daß Lactant. einen chronolog. Fehler begeht, indem er das Edikt des Galerius, das auch Konstantin unterschrieben hatte, dem letzteren allein zuschreibt und gleich in das Jahr 306 versetzt. Doch verdient Lactant. im allgemeinen nicht den Vorwurf, so grobe chronologische Fehler begangen zu haben. Die einfachere Erklärung wäre die, daß Konstantin in seiner grossen Christenfreundlichkeit schon gleich im J. 306 jedwede auch nur scheinbare Unterdrückung, jedwede Mißachtung, Zurücksetzung der Christen in seinem Reichsteile, was trotz der Christenfreundlichkeit des Konstantius Chl. doch vorgekommen sein mag, strenge verbot.

[2]) Vita Const. I. 12.

[3]) Vita Const. I. 19.

[4]) Vita Const. I. 12.

[5]) Vgl auch Funk l. c. und O. Seeck, Gesch. des Unterggs. I. p. 123.

nischen Umgebung verschiedenartigen moralischen Prinzipien, die ihm noch im Elternhause eingeimpft worden waren, treu[1]) zu bleiben; oder noch anders gesagt: die vielen Christen am Hofe Diokletians gaben dem jungen Manne den erwünschten Anschluß an ein christliches, sittenreines Leben.

3. Aus den bisherigen Ausführungen wäre der Schluß auf die religiöse Überzeugung Konstantins für die Zeit bis zum Jahre 312 folgendermassen zu ziehen: die große religiöse Frage der Zeit, welche die ganze Welt in Erregung gebracht hatte, hatte auch Konstantin beschäftigt; unr ist hiebei Konstantin nicht etwa einem indifferenten Beobachter gleichzustellen, dem es ganz gleichgiltig gewesen, welche von den zwei Religionen siegen und die Zukunft beherrschen wird. Gibt er ja doch gleich bei der ersten sich ihm darbietenden Gelegenheit — als Caesar-Augustus Galliens — unzweideutig zu erkennen, zu welcher von den beiden, um die Vorherrschaft ringenden Religionen seine Sympathien sich mehr hinneigten, welcher von den zwei Religionen er den Sieg gönnen würde. Ja wir können noch mehr sagen: die neue Religion, die immer weitere und weitere Kreise erfaßte, hatte schon auch Konstantin zu beeinflussen[2]) begonnen, denn er wird nicht nur ein Freund, sondern auch ein Beschützer und Förderer dieser neuen Religion. Wie weit diese Beeinflussung gegangen sein mag, läßt sich leider nicht ermitteln; wir können jedoch mit V. Schultze,[3]) dem auch Гидуляновъ[4]) sich anschließt, mit vollem Recht wenigstens dies behaupten, „daß Konstantin von 306—311 christenfreundlich in Gesinnung und Tat gewesen, daß aber seine Religion[5]) nach ihrem entscheidenden Inhalte zwar noch nicht christlich, aber nicht unberührt vom Christentum gewesen".[6])

---

[1]) Incerti Panegyr. VI. cap. IV. lobt Konstantins Sittenreinheit.

[2]) Mit Unrecht lassen heidnische Quellen (Panegyricus VI. (aus d. J. 307.), VII. (a. d. J. 310.), VIII. (a. d. J. 311.) (ed. Baehrens, Lipsiae 1874.), besonders Panegyr. VII. cap. 1. 3. 21.) Konstantin einen Heiden sein; vgl. auch Teuffel, Geschichte der römisch. Literatur, Leipzig 1890, (V. Auflage) II. Bd. p. 987.

[3]) R. E. X. p. 761.

[4]) Патріархы. p. 11.

[5]) Konstantin d. Gr. war, wie sein Vater, ein Monotheist; der höchste Gott mag Soll gewesen sein. Burckhardt, a. a. O. p. 348 s. vgl. auch p. 230 s. — Julian, Orat. VII. ed. Spanheim — Neander, Kirchengeschichte, Bd. III. p. 13. — H. Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit, II. Bd. p. 210. — Grisar, Die vorgeblichen Beweise gegen die Christlichkeit Konstantins d. Gr. in Z. f. kathol. Theologie, 1882, p. 597 ss.

[6]) vgl. auch O. Seeck, a. a. O. I. p. 123.

In diesem Stadium persönlicher religiöser Zweideutigkeit[1]) verblieb Konstantin bis zum Kriege gegen Maxentius im Jahre 312. Während des Kriegszuges wird Konstantin, durch direkte göttliche *Einwirkung* geläutert, ein Christ u. zw. ein voller Christ aus Überzeugung. In der Entscheidungsschlacht an der Milvischen Brücke wird nicht allein Maxentius, sondern mit ihm auch das Heidentum geschlagen; gleichzeitig aber werden auch die religiösen Zweifel, die Konstantin vor dieser Schlacht d. i. vor der Vision befallen hatten, durch diesen Sieg gänzlich beseitigt und Konstantin wird ein voller Christ.

II. KAPITEL.

Die Bekehrung Konstantins d. Gr. im Jahre 312.

§ 4.

Die der Bekehrung vorausgegangenen politischen Ereignisse.

a) Die politischen Ereignisse vor dem Kriegszuge Konstantins d. Gr. gegen Maxentius.

1. Es ist durchaus am Platze, alle[2]) Begleiterscheinungen der religiösen Umwandlung Konstantins anzuführen, um letztere leichter verstehen zu können. Die religiösen Beweggründe haben wir zum Teil schon kennen gelernt, zum Teil werden wir sie noch gleich kennen lernen; hier werde ich die politischen Begleiterscheinungen anführen, weil ich davon ausgehe, daß neben den religiösen Beweggründen auch politische Begleiterscheinungen maßgebend gewesen sind.[3])

Des Zusammenhanges wegen, greife ich auf das Jahr 306 zurück, weil die Kette politischer Ereignisse, die der Bekehrung Konstantins vorausgegangen sind und selbe insofern beeinflußt haben, als sie sie beschleunigten, schon mit der Erhebung Konstantins zum Caesar-Augustus beginnt.[4])

---

[1]) vgl. auch Schultze, l. c.

[2]) d. i. nicht allein jene religiöser, sondern auch jene politischer Natur.

[3]) Und zwar in der Weise, daß religiöse Beweggründe die innere Bekehrung Konstantins hervorriefen und auch bewirkten, die politischen Begleiterscheinungen jedoch die Bekehrung zur rascheren Reife brachten.

[4]) vgl das Nähere im Kapitel über die Motive zum Mailänder Edikt (II. Abschnitt des vorlieg. Bandes).

2. Konstantins Erhebung[1]) zum Augustus durch die Soldaten gab ein schlechtes Beispiel. Die durch die Besteuerung des Galerius aufgereizten Römer, sowie die Praetorianer, unzufrieden mit gewissen Anordnungen des Galerius, folgten dem willkommenen Beispiel in Gallien und erhoben zum Augustus den anderen Kaisersohn,[2]) der durch die im Jahre 305 erfolgte Zurücksetzung sich verletzt fühlte und gewiß auf eine gute Gelegenheit, den Purpur sich anlegen zu können, wartete. Während jedoch Konstantin vom Oberkaiser Galerius wenigstens als legitimer Caesar anerkannt[3]) und ihm das Erbe seines Vaters zuerkannt wurde, womit sich Konstantin zufrieden stellte, wurde Maxentius weder als Caesar und noch weniger als Augustus anerkannt. Ganz im Sinne des Diokletian. Systems, ernannte Galerius den Severus, den legitimen Caesar des Occidents, zum Augustus mit der Weisung, nach Rom zu ziehen und den Usurpator zu züchtigen.[4]) Nach der Ermordung des Severus erhob Galerius den Illyrier Licinius, seinen alten Kampfgenossen, zum Augustus des Occidents. Doch mußte sich Licinius vorläufig bloß mit der Anwartschaft auf den Occident begnügen, denn Maxentius gab außer dem kleinen Donaugebiete nichts her und Galerius war zu schwach, um seinem Mitkaiser die entsprechende Hilfe zur Erlangung der Herrschaft gewähren zu können; mußte er doch unverrichteter Dinge von Rom abziehen, wobei sein Rückzug mehr eine Flucht gewesen.[5]) So blieb die Frage nach dem Augustus des Occidents vom Jahre 307—311 offen; erst der Tod des Galerius im Jahre 311 vereinfachte die Thronfrage. Licinius verzichtete auf seine unerreichbaren Ansprüche auf den Occident und teilte mit Maximinus Daja das Erbe des Galerius in der Weise, daß er den europäischen Reichsteil an sich brachte, den asiatischen Teil jedoch Maximin überließ.[6])

3. Die Tetrarchie des Diokletian. Regierungssystems war endlich wieder hergestellt, nur mit dem wesentlichen Unterschiede, daß zwischen den vier Regenten keine Über- und Unterordnung,

---

[1]) vgl. zum Folgenden die trefflichen Ausführungen O. Seeck's in Geschichte des Untergangs der antiken Welt. Bd. I. Berlin 1895; besonders: Kap. 2. 3. 4. p. 41—138. des ersten Buches.

[2]) Lactantius, de mort. pers. cap. XXVI. Socrat, hist. eccl. I. cap. 2.

[3]) Lactant. cap. XXV.

[4]) Lactant cap. XXVI. — Socrat hist. eccl. I. 2. — Eutrop. brev. X. 2, 4. — Vict. Caes. 40

[5]) Lactant. cap. XXVII.

[6]) Lactant cap. XXXVI.

keine gegenseitige Verpflichtung, keine kumulative Regierung, ja überhaupt kein Zusammenhang mehr bestand. Es gab (eigentlich schon seit dem Jahre 308) keine zwei Augusti mehr, von denen der eine die Stellung eines Oberaugustus einnahm. Ihnen zur Seite als untergeordnete Mitregenten gab es keine Caesaren mehr. Das römische Reich besaß vier Augusti, die von einander unabhängig, unbeschränkte Herrscher ihres Reichsteiles waren. Das bisher einheitliche römische Reich war in vier Stücke zerrissen worden, denn die Grenzen der einzelnen Reichsteile wurden scharf markiert. Hiezu kam noch der Umstand, daß ein jeder Augustus dem andern mißtraute und deshalb im Stillen schon zum Kriege rüstete, der bei der Verschiedenheit der Charaktere unvermeidlich war und in der Tat auch sehr bald ausbrach. Dieses gegenseitige Mißtrauen und hauptsächlich die hieraus entspringende stete Ungewißheit, ja Besorgnis um Thron und Leben drängte nämlich zwei und zwei Augusti zu einem Bündnis.

4. Maximinus Daja, dem nach der Diokletian. Rangordnung die Rolle eines Oberkaisers hätte zufallen sollen, und der auch wirklich diesen Rang im Reiche nach dem Tode des Galerius beanspruchte,[1]) begann auch als der erste, Pläne zu schmieden, um seinen Reichsteil auf Kosten seiner Kollegen zu vergrößern; u. zw. sollte zuerst Licinius herhalten, dem er Illyricum entreissen wollte. Später sollte wohl Konstantin oder aber auch Maxentius an die Reihe kommen. Um gegen Licinius sicherer vorgehen zu können, schließt Maximin insgeheim vorderhand mit Maxentius ein Bündnis;[2]) Licinius sollte demnach von zwei Seiten angegriffen werden. Doch scheint Licinius diese ihm drohende Gefahr bald erkannt zu haben, denn er sucht der Hilfe Konstantins sich zu vergewissern, indem er sich mit dessen Schwester Konstantia verlobt.[3])

Noch immer hoffte Konstantin im Wege friedlicher Verhandlungen, die Eintracht zwischen den vier Mitkaisern herbeizuführen und zu erhalten,[4]) doch vergebens. Die Feindseligkeiten gegen Licinius hatte Maxentius schon begonnen, indem er ein genug starkes Heer, welches Konstantin auf seinem Kriegszuge in Oberitalien schon bei Verona vorfand, gegen Licinius ausschickte.

---

[1]) Lactant. cap. XLIV. — Euseb. hist. eccl. IX. 10.

[2]) Baluzius bei Migne, s. l. Bd. VII. col 188. — Eusebius, hist. eccl. VIII. 14. — Lactant. cap. XLIII.

[3]) Lactant. l. c. — Zosim. II. 17.

[4]) O. Seeck, a. a. O. I. p. 112 ss. vgl. auch p. 453.

Unvorsichtiger Weise und gewiß im vollen Widerspruche mit dem Plane Maximin's reizte [1]) Maxentius gleichzeitig auch Konstantin, indem er vom letzteren Genugtuung [2]) für den Tod seines Vaters Maximian forderte.

b) Konstantins Zug nach Oberitalien.

1. Konstantin ist einem Bürgerkriege stets ausgewichen; da ihm aber Maxentius den Krieg erklärt hatte und ein anderer Ausweg für die Erhaltung der Ruhe im Reiche ausgeschlossen war, suchte Konstantin diesen nicht gewünschten Bürgerkrieg, so rasch als möglich zu beginnen und zu vollenden, denn innere Unruhen solcher Art gefährden die Einheit des Reiches und Konstantin war es unzweifelhaft an der Einheit des ganzen römischen Reiches sehr gelegen; [3]) vielleicht daß er geahnt haben mag, über kurz oder lang das ganze römische Reich in seiner Hand vereinigen zu können.

Schlagfertig wie er schon von Natur aus gewesen, läßt Konstantin den Feind nicht in sein Land kommen, sondern greift zuerst an. [4]) Während Maxentius ihn noch am Rhein wähnte, wo die Barbaren die Grenze bedrohten, stand Konstantin bereits diesseits der Alpen. Mit seiner Schnelligkeit hatte er die Feinde überrascht; die in Oberitalien sich befindenden Truppen hatte er in ungestümen Sturmangriffen bald überwunden; binnen kurzem war das ganze Festungsnetz Oberitaliens in seiner Hand.

2. Dieser Kriegszug Konstantins in das feindliche Land mit einem genug kleinen [5]) Heere gegen einen so mächti-

---

[1]) Maxentius ließ in seinem Reichsteil die Statuen Konstantins umstürzen (Nazarii Panegyr, X. cap. 12.), was einer Kriegserklärung gleichkam. Lactant. l. c. spricht sogar von einer ausdrücklichen Kriegserklärung: bellum Constantino indixerat.

[2]) das Gerücht beschuldigte nämlich Konstantin, den Tod Maximian's verursacht zu haben; Lactant. l. c.; vgl. Variorum notae bei Migne s l. VII. col. 260. — Zosim. II. 14. Dieses Gerücht bot dem Maxentius willkommene Veranlassung zu einem „anständigen Kriegsgrund"; O. Seeck, a. a. O. I. p. 113.

[3]) vgl. sehr gut O. Seeck, a. a. O. I. p. 89 ss

[4]) So erklärt sich die Version des Eusebius, (hist. eccl. IX. 9. und Vita Constant. I. 26.), der Konstantin den Krieg gegen Maxentius in der Absicht, Rom von Tyrannen zu befreien, beginnen läßt, welche Version Burckhardt, a. a. O. p. 318 s. nur noch mehr verfärbt.

[5]) Aus den Angaben des Incert. Panegyr. IX. cap. 3 und 5. schließt O. Seeck a. a. O. p. 453., mit voller Berechtigung, daß Konstantin bloß mit ungefähr 25.000 Soldaten seinen Zug gegen Maxentius gewagt hatte.

gen[1]) Feind ist an sich ein sehr gewagtes und verwegenes Unternehmen, steht aber nicht allein in der Geschichte da. Schon lange vorher hatten Alexander d. Gr. und Hannibal dasselbe getan. Und es ist kein Zweifel darüber, daß Konstantin sich Alexander zum Vorbilde[2]) genommen haben mag. Auch war die Kriegsführung Konstantins stets die gewesen, mit einem kleinen, aber schlagfertigen Heere die schnelle Offensive zu ergreifen, weil er wußte, daß die Beweglichkeit eines, wenn auch auch kleinen, aber gut disziplinierten Heeres viel mehr bedeute als die großen, schwerfälligen Massen.

Es muß angenommen werden, daß die große Übermacht des Maxentius, weder Konstantin, noch auch seinen Generälen ein Geheimnis war. Wohl deswegen prophezeiten die Haruspices Unglück;[3]) wohl deswegen waren die Generäle Konstantins zaghaft geworden. Konstantin läßt sich jedoch weder von den Unglück verheißenden Harupices, noch auch durch die Vorstellungen seiner Generäle irreführen,[4]) weil er von Natur aus nicht furchtsam war und andererseits weil er genau wußte, daß er auf seine, sowie auf die Tüchtigkeit seines kleinen, aber auserlesenen Heeres bauen konnte. Sehr gut führt dies Seeck[5]) aus, wenn er sagt: „aber

---

[1]) Maxentius verfügte über sehr große Truppenmaßen; vgl. Lactant. cap. XLIV. — Euseb. hist. eccl. IX. 9. — Vita Constant. I. 37. — Zosim. II. 15. beziffert diese Truppenmacht auf weit über 170.000 Mann; Panegyr. IX. cap. 3. spricht von 100.000 Soldaten.

[2]) Panegyr. IX. cap. 5., gehalten einige Monate nach dem Siege, zieht in der Tat eine Paralele zwischen Konstantin d. Gr. und Alexander d. Gr,; vgl. auch Incert. Panegyr VII. cap. 17. und 21. Die Zeitgenossen wußten recht gut, mit wem der Kaiser am liebsten vergliechen werden wollte; Manso, a. a. O. p. 261.

[3]) Incert. Panegyr. IX. cap. 2.

[4]) Wenn Konstantin die Orakel doch befragt hatte, so tat er dies gewiß nicht so sehr deshalb, weil die Staatsreligion dies forderte, sonst hätte er die ungünstig lautende Antwort der Haruspices berücksichtigen müssen (!), als vielmehr deshalb, weil er annahm, daß diese auf seine und seines Heeres Tüchtigkeit hin, Glück prophezeien werden, um den Mut der Soldaten zu heben; andernfalls ist es nicht anzunehmen, daß Konstantin die Haruspices doch befragt hätte, auch wenn er es für möglich gehalten, daß diese ihm Unglück prophezeien werden, denn als ein umsichtiger Feldherr hätte Konstantin doch wohl unmöglich den Fehler begangen: noch vor Beginn eines sehr gefahrvollen Krieges, weil gegen eine so ungeheuere Übermacht, die noch überdies durch feste Verschanzungen und Festungen gut gedeckt war, den Mut seiner Soldaten und Generäle, die noch genug abergläubisch waren, so sehr zu dämpfen.

[5]) a. a. O. I. p. 114.

er selbst traute es sich zu, durch Schnelligkeit und Feldherrngabe auszugleichen, was ihm an Truppenzahl fehlte".

3. Verfehlt wäre es jedoch, behaupten zu wollen, daß Konstantin seinen Zug über die Alpen in unüberlegtem Ungestüm auf's Geratewohl gewagt hätte. Im Gegenteil, Konstantin hatte diesen seinen Zug schon lange früher vorbereitet, was bei seiner sonstigen Vorsicht nur zu erklärlich ist. Konstantin hatte nämlich sehr gut vorausgesehen, daß ein friedliches Einverständnis zwischen ihm und Maxentius nicht werde lange bestehen können nnd hatte deshalb sich und seine Soldaten für den baldigen unvermeidlichen Krieg mit Maxentius, d. i. in erster Linie gegen dessen gefürchtete,[1]) weil bisher noch unbesiegte Panzerreiter nach allen Regeln der Kriegsführung vorbereitet.[2]) Auch stand Konstantin schon lange[3]) im Süden Galliens, in der Nähe der Alpenpässe und beobachtete sehr genau die Vorgänge in Italien. Er wußte ganz gut, wie unglücklich der Zug des Severus, sowie jener des Galerius unter den Maurern Roms geendet hatte.[4])

Des weiteren hatte Konstantin ganz gewiß davon Kenntnis, daß Maxentius, infolge seiner Grausamkeiten,[5]) Ausschweifungen[6]) und Vermögenskonfiskationen[7]) bei allen Römern, Christen wie Heiden, unbeliebt, ja sogar verhaßt[8]) geworden war. Nur die Soldaten

---

[1]) Nazar. Panegyr. X. cap. 22.

[2]) was aus dem ausgezeichneten Manöver gegen die Kampfart der Panzerreiter in der Schlacht bei Turin ohne weiters zu schliessen ist. vgl. O. Seeck, a. a. O. I. p. 453. vgl. auch p. 114. 116.

[3]) Schon gleich im Jahre 306; (O. Seeck, a. a. O. I. p. 69.) Seit dem Jahre 310 beschäftigte Konstantin, wohl nicht unabsichtlich, im südlichen Gallien und in der Nähe der Alpenpässe seine ganze Hauptmacht gegen den Grenzfeind; Incert. Panegyr. VII. (a. d. J. 310.), cap 10 ss. Nazarii Panegyr. X. cap. 16—20. — Eutrop. X. 3.

[4]) Ist aus Incert. Panegyr. IX. cap. 3. ohne weiters zu schließen.

[5]) Eusebius, hist. eccl. VIII. 14. — Vita Const. I. 35. 36. — Incert. Panegyr. IX. cap. 4. — Nazarii Panegyr. X. cap. 8. — Vict. Caes. cap. 40. — Zosim. II. 16. — Lactant, d. m. p. cap. 18.

[6]) Euseb. Vita Constant. I. 33. 34. — Socrat., hist. eccl. I. 2. — „fruimini, dissipate prodigite" war seine tägliche Ermahnung an seine Umgebung; Panegyr. IX. cap. 14.

[7]) Auf Grund falscher Anklagen beging Maxentius Justizmorde, um Konfiskationen vornehmen zu können. Euseb. hist. eccl. VIII. 14. — Vita Const. I. 35. vgl auch Panegyr. IX cap. 3. — Nazarii Panegyr. X. cap. 8. 33. — Zonar, XII. 33; in seiner „fiskalischen Raubsucht" (Görres, in Z. f. w. Th. XXXIII. 1890, p. 207.) verschonte Maxentius selbst die Tempel nicht; Panegyr. IX. cap. 4. nennt ihn deshalb spoliator templorum.

[8]) wie beim niedrigen Volke (plebs), so ganz besonders beim Adel und Senat. vgl. die schon angeführten Belegstellen.

waren mit Maxentius, der sie stets durch neue Geldgeschenke an sich zu fesseln wußte, sehr zufrieden.

Diese ganze Sachlage hatte Konstantin ohne allen Zweifel überschaut;[1]) somit hatte er im Grunde genommen, trotz unglücklicher Prophezeiungen, noch keinen Grund, um einen günstigen Ausgang gar sehr besorgt zu sein. Mußte er doch allen Bewohnern ohne Unterschied als ein Erretter[2]) erscheinen, weswegen er schon im vorhinein der Sympathien[3]) aller[4]) sicher sein konnte. Und in der Tat jubelten[5]) die Städte Oberitaliens Konstantin als ihrem Befreier entgegen; öffneten ihm ihre Tore und reichten ihm viele Unterstützungen[6]) dar.

---

[1]) ἀλλὰ γὰρ τούτων ἁπάντων οἶκτον ἀναλαβὼν Κωνσταντῖνος (Euseb. Vita Constant. I. 37.); vielleicht deshalb die Wendung des Euseb, daß Konstantin in der Absicht, Rom, die Welt- und Reichshauptstadt, vom Tyrannen zu befreien, als der erste losgeschlagen hatte. (Vita Constant. I. 26. 37. hist. eccl. IX. 9.

[2]) Zonar Epit. XIII. 1 (ed. Bonnae 1897.) und Cedrenus Migne, s. gr. CXXI. col. 517. berichten von einer besonderen Gesandtschaft Roms, die Konstantin um Befreiung von Maxentius gebeten hätte; vgl auch Panegyr. IX. cap. 14.

[3]) Abgesehen davon, daß Konstantin allen als ein Befreier erschien, gewann er die Sympathien aller Städte in noch erhöhtem Maße durch das in jener Zeit ungewöhnliche Benehmen seiner Soldaten bei der Einnahme der ersten Stadt Susa. Die Soldaten gaben ein Beispiel von außerordentlicher Mannszucht, indem sie sich nicht nur einer Plünderung enthielten, was bei Einnahme einer Stadt mit Waffengewalt die Regel geworden war, sondern sogar den durch die Erstürmung verursachten Brand zu löschen den Bürgern mithalfen. Incert. Panegyr. IX. cap. 7. — Nazar. Panegyr. X. cap. 21. – Zosim. II. 15.

[4]) Die Christen Italiens, besonders jene in Rom, denen die christenfreundliche Gesinung Konstantins ohne alle Zweifel sehr gut bekannt gewesen sein mußte, jubelten ihm gewiß engegen. — Es ist nur sehr natürlich, daß Konstantin in Oberitalien zu Gunsten der Christen jenes viel bestrittene Toleranz-Reskript (vgl. das Nächere im II. Abschnitt des vorliegenden Bandes) erlassen hat. Die Christen waren zwar von Maxentius zu Anfang seiner Regierung nicht nur nicht behelligt, sondern sogar freundlich behandelt worden; (Euseb. hist. eccl. VII. 14); doch bald änderte Maxentius sein Benehmen gegenüber den Christen. Schließlich was half es, wenn Maxentius das Christentum als solches in Ruhe ließ, von den einzelnen Christen aber Handlungen verlangte, die den christlichen Prinzipien widersprachen? Wie nun Konstantin durch die bei Susa an den Tag gelegte Mannszucht seiner Soldaten *absichtlich* die Sympathien der Heiden ihm gegenüber nur noch mehr erwärmen wollte, (als Befreier vom Tyrannen konnte Konstantin auf eine ihm freundliche Stimmung schon rechnen), so wollte er ohne allen Zweifel absichtich auch die Christen ihm, dem Heiden, nur noch geneigter machen und erließ die ἀντιγραφή. Konstantin übersah die Sachlage sehr genau und war klug genug, um zu wissen, was alles er tun mußte!

[5]) Panegyr. IX. cap. 7. – Nazarii, Panegyr. X. cap. 27.

[6]) Schon der Umstand, daß Konstantin in keiner Stadt Besatzungen zurücklassen mußte, bedeutete für ihn sehr viel, weil er sein kleines Heer un-

Unter solchen Umständen ist es nur selbstverständlich, wenn „Konstantin Oberitalien wie im Triumphe durchzog".[1]) Von hier aus stürmte Konstantin weiter gegen — Rom, wo Maxentius mit dem Gros seines Heeres untätig die Ankunft Konstantins erwartete.

c) Konstantins Zug gegen — Rom.

1. Ist der rasche Zug Konstantins nach Oberitalien ein Beispiel seiner Unerschrockenheit, seiner Entschlossenheit, ein Beweis seiner Tatkräftigkeit, sowie nicht minder der Kriegstüchtigkeit seines Heeres, so kann der Zug Konstantins gegen — Rom mit einigen Tausend Soldaten direkt als ein Wahnsinn hingestellt werden, um so mehr, da vor kaum einigen Jahren die bei weitem größeren Heeresmassen des Severus und Galerius an den Mauern Roms zerschellt waren.

Der einzige, von der gesunden Vernunft eines bedächtigen und vorsichtigen Feldherrn diktierte Kriegsplan konnte nur[2]) der sein, in Oberitalien zu warten, bis Maxentius nach Verbrauch der in Rom aufgespeicherten Kornvorräte durch Hunger gezwungen worden wäre, seinen festen Schlupfwinkel zu verlassen, um aus Oberitalien Vorräte zu holen.

2. Doch betrachten wir näher den Zug Konstantin gegen Maxentius nach getaner Arbeit in Oberitalien.

Wir schicken voraus, daß Konstantin schon gleich von Anfang an auf eine Belagerung Roms mit seinem kleinen Heere nicht[3]) abgezielt haben konnte, wohl wissend, wie ein solcher

---

geschwächt den großen Massen des Maxentius entgegenstellen konnte. Überdies hatte Konstantin durch die Freundschaft der Städte den Rücken frei oder geradezu gedeckt, was strategisch sehr wichtig war.

[1]) Seeck, a. a. O. I. p. 117.

[2]) vgl. die Darstellung des Zuges gegen Rom und des Kampfes an der Milvischen Brücke sehr gut bei O. Seeck a. a. O. I. p. 121 ss.

[3]) Konstantin hatte auf eine Belagerung Roms nicht abgesehen; anders Лебедевъ, Собр. соч. IX. p. 36. der sich durch die Wendung bei Euseb. hist. eccl. IX. 9. verleiten läßt, sondern im Gegenteil „nichts mehr gefürchtet", O. Seeck, a. a. O. I. p. 454. als daß Maxentius. seiner bisherigen Taktik gegenüber Severus und Galerius. sowie gegenüber Konstantin selbst treu, es auf die Belagerung Roms ankommen lassen würde; vgl. die genug deutlichen Andeutungen bei Eusebius, hist. eccl. IX. 9. — Vita Constant. I. 38. — Incert Panegyr. IX. cap. 16. — Nazarii Panegyr. X. cap. 27. Daß Konstantin es auf eine Belagerung Roms nicht ankommen lassen wollte, läßt sich hieraus mit Gewißheit schliessen, daß er gleichzeitig mit seinem Einfall in Oberitalien eine starke Flotte nach Unteritalien abschickte, die in kurzer Zeit alle Häfen und die Inseln besetzt hatte. (Panegyr. IX. cap. 25.). Durch die Eroberung Oberitaliens war somit Rom von ihren beiden Kornkammern (Afrika und Ober-

Zug des Severus und Galerius mit großen Heeresmassen ausgefallen war.[1]) Andererseits war er dessen wohl ganz überzeugt, (was einem jeden Kriegsführer zugemutet werden muß),[2]) mit seinem, wenn auch kleinen, aber kriegstüchtigen Heere die zwar numerisch erdrückende, aber zur größeren Hälfte aus allerlei zusammengewürfelten, undisziplinierten Soldaten bestehende Übermacht auf offenem Felde zu überwältigen.[3]) Vielleicht dachte Konstantin dabei an den Sieg der Griechen bei Maraton. Unter solchen Voraussetzungen brauchte Konstantin nicht in Oberitalien abzuwarten, glaubte er doch Maxentius auf offenem Felde auch wo anders als in Oberitalien überwinden zu können. Auch eilte Konstantin wohl auch deswegen vorwärts, um möglichst rasch den ihm unliebsamen Bürgerkrieg zu beenden.

Und so marschiert Konstantin mit seinem siegesfreudigen Heere, das trotz der unglücklichen Prophezeiungen der Haruspices nur noch siegesbewußter geworden sein mag, in sicherer Erwartung, Maxentius auf offenem Felde *baldigst* zu begegnen, aus Oberitalien frischen Mutes gegen — Rom. Erst auf halbem Wege oder wenigstens einige Tagemärsche vor Rom erfährt Konstantin durch gefangene Soldaten des Maxentius oder auch durch Spione, (da die Bevölkerung mit Konstantin sympathisierte), daß Maxentius in Rom für eine lange Zeit hinaus sehr gut verproviantiert sei.[4]) Nun ist er wie aus den Wolken gefallen, denn er sieht seinen schönen Plan durchkreuzt. Er beginnt zu fürchten: verläßt Maxentius die Stadt nicht, was nach seiner bisherigen Taktik gar nicht zu erwarten war,[5]) und was mit Rücksicht auf die Menge

---

italien) abgeschnitten. und Konstantin konnte mit Gewissheit erwarten, daß die großen Heeresmassen des Maxentius in Bälde vom Hunger gezwungen Rom verlassen werden, um sich aus dem am nächsten gelegenen Oberitalien das Getreide selbst zu holen.

[1]) Euseb. Vita Const. I. 27.

[2]) haec est fiducia imperatoris invicti et suorum mentibus freti non dubitare nec trahere bellum, sed proximum quodque pugnae tempus putare victoriam. sagt ganz richtig Panegyr. IX. cap. 15

[3]) Wie viel die aus solchen Soldaten bestehenden, selbst übermächtigen Heere wert waren, wußte der tüchtige Feldherr Konstantin wohl aus eigener Erfahrung. Die großen Heere des Severus und Galerius gaben den besten Beweis.

[4]) infiniti temporis annonam congesserat; Panegyr. IX. cap. 16.

[5]) Noch im letzten Augenblick, d. i. bei der Kenntnisnahme, daß Konstantin heranziehe, ließ Maxentius die Aureliansmauer mit einem Graben umziehen; Chronogr. von 354 (Mommsen, Chronica minora I. p. 148.); O. Seeck, a. a. O. I. p. 455.

des Proviants auch gar nicht notwendig war, so ist sein Verderben sicher, denn eine Möglichkeit zum Entrinnen war nicht vorhanden. Sehr gut schildert O. Seeck[1]) die strategisch sehr prekäre Lage Konstantins. „Langte er“ (Konstantin) „also vor Rom an, ohne vorher die Armee des Feindes vernichtet zu haben, so boten sich ihm, da an einen Handstreich kaum zu denken war, nur zwei Möglichkeiten, die beide zum sicheren Untergange führten. Entweder er versuchte eine Belagerung oder er zog tatlos wieder ab. Im ersten Falle mußte sein kleines Heer, um einen Befestigungsgürtel von zwei und einer halben Meile verteilt, durch die Ausfälle weit überlegener Massen in Kurzem aufgerieben werden; im zweiten hätte ein so schmähliches Mißlingen die Stimmung seiner Soldaten tief herabgedrückt und eine Verfolgung, vollends eine solche, welche mit 100.000 Mann siegesfreudiger Truppen ausgeführt werden konnte, denn Rückzug bald in wilde Flucht verwandelt. Und gesetzt, Maxentius stellte sich wirklich zur Schlacht, was sehr unwahrscheinlich war; gesetzt, er wurde besiegt und ließ die ganze Hälfte seiner Armee auf dem Felde liegen, was noch weniger Wahrscheinlichkeit hatte: sobald er nur die zweite Hälfte nach Rom zurückzuführen vermochte, stand die Sache genau wie vorher. Im Schutze sicherer Mauern hätte sein geschlagenes Heer den Mut wiedergefunden; der Macht Konstantins wäre es noch immer überlegen gewesen, und eine Belagerung blieb nach wie vor unmöglich“.

3. Ein Zurück widerstrebte gewiß dem Naturell Konstantins, denn er kannte stets nur ein Vorwärts; aber dort an der Mauer Roms erwartete ihn das sichere Verderbnis, während der Rückzug denn doch das kleinere Übel war. Und doch sehen wir Konstantin, „der sonst seine Mittel sehr klug zu wählen wußte, trotzdem in tollkühner Ungeduld auf ein Ziel losstürmen, das nach menschlichem Ermessen unerreichbar war“.[2])

Doch wir wollen den Tatsachen nicht vorauseilen. War zwar nach menschlichem Ermessen das Ziel, auf welches Konstantin nun losstürmte, wenn wir hiemit die Belagerung Roms meinen, unerreichbar, so traten Umstände ein, welche Konstantin und seinen Soldaten, selbst das nach menschlichem Ermessen mit menschlichen Kräften Unerreichbare als mit Sicherheit erreichbar vor Augen stellten: die göttliche Zusicherung einer Hilfe und die Verkündung des Sieges.

[1]) a. a. O. I. p. 121.
[2]) O. Seeck, a. a. O I. p. 122.

§ 5.

Die der Bekehrung vorausgegangenen religiösen Momente und deren Folgen.

1. Die Frage: wie Konstantin zu der göttlichen Offenbarung gekommen sei, läßt sich stellen. War Konstantin bereits ein Christ, daß ihm der Christen-Gott sich offenbarte nnd seine Hilfe versprach? Daß Konstantin bis zur göttlichen Offenbarung schon bekehrt worden wäre, verneinen alle, selbst die christlichen Schriftsteller, daß aber Konstantin christenfreundlich schon gewesen und über den Christengott und das Kreuz sehr gut Bescheid wußte, ist Tatsache.[1])

2. Gehen wir jedoch der Sache auf den Grund und versetzen wir uns in die Lage Konstantins, als ihm auf seinem Zuge gegen Maxentius an der Spitze seines siegesfrohen Heeres die Kunde hinterbracht wurde, daß letzterer in Rom Proviant in Hülle und Fülle besitze. Wollte er nicht, unverrichteter Dinge zurückkehren, so mußte er unter den sich wider alles Erwarten gestaltenden Verhältnissen auf eine Belagerung Roms sich gefaßt machen. Hiebei mußte Konstantin auf jeden Fall mit der Tatsache rechnen, daß seinen Soldaten das Unglück des Severus und Galerius unter den Mauern Roms kein Geheimnis geblieben sei. Mit welcher Siegeshoffnung hätten nun heidnische Soldaten, die jedenfalls die Mehrzahl[2]) im Heere Konstantins ausmachten, und die, streng genommen, römische[3]) Soldaten waren, weil sie noch immer in den Diensten Roms, der ewigen Hauptstadt und des Mittelpunktes des orbis terrarum, standen, noch immer in dessen Namen Kriege führten, noch immer dessen Zeichen auf ihren Standarten trugen, noch immer dessen Sprache sprachen — den Sturm gegen das heilige, unter dem Schutze des Kapitols-Jupiter stehende Rom wagen können? In der Erinnerung an die unglücklichen Kriegszüge des Severus und Galerius gegen Rom mußte den Soldaten Konstantins der Gedanke aufkommen, daß Severus und Galerius eigentlich nur die gerechte Strafe des Schutzgottes Roms erreicht hatte -- ein Schicksal, das auch sie baldigst erwartete!

---

[1]) vgl. die Belege im Anhang, Nr. 1.

[2]) weil Gallien, wie auch der gesammte Reichsteil Konstantins, noch wenig christianisiert war. Schultze, Gesch. des Untergg. I. p. 12 ss. Noch Julian konnte von seinem in Gallien gesammelten Heere sagen, daß τὸ πλῆθος τοῦ συγκατελθόντος μοι στρατοπέδου θεοσεβές ἐστιν. Julian, ep. 38. p. 69. (ed. Heyler, München 1828).

[3]) Uhlhorn, Der Kampf d. Christentums mit d. Heidentum, p. 361.

Als erfahrener Feldherr wußte Konstantin, daß er unter solchen Umständen, d. i. gegenüber einer Übermacht des Feindes, der überdies noch durch die starken Mauern des unter dem Schutze der Götter stehenden Roms geschützt war, den Mut seiner Soldaten heben oder wenigstens ihre in Oberitalien errungene Siegeshoffnung auf jeden Fall erhalten mußte. Aber wie, wenn ihm selbst jede Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang geschwunden war. Konstantin beginnt zu zagen.

a) Konstantins religiöse Reflexionen.

1 Wir begreifen es, wenn Konstantin in dieser seiner schweren Stunde gleich an die Hilfe der Götter gedacht hat;[1]) „man müßte sich im Gegenteil verwundern, wenn er anders gehandelt hätte".[2]) Die Anrufung der Götter um Hilfe vor einer jeden Handlung, besonders vor wichtigen Staatsaktionen, vor einem Kriegszuge, war jedem Römer, wenn vielleicht gerade kein inneres Bedürfnis, so doch allgemeine Sitte jener Zeit und mit Rücksicht auf die innige Verbindung der Staatsreligion mit dem Staatsleben sogar durch Gesetze vorgeschrieben. Auch Konstantin will demnach bei Göttern Hilfe suchen, weil er die Notwendigkeit einer kräftigeren Unterstützung, als Heere und Waffen geben konnten, fühlte;[3]) und in der Tat standen die Sachen für Konstantin so, daß unter den gegebenen Verhältnissen nur mit höherer Hilfe ein Sieg über Maxentius möglich war.

Das religiöse Empfinden Konstantins, der ein Kind einer Zeit war, in der der Glaube an die alten Götter immer mehr und mehr abnahm, trug wohl selbstverständlich die Farbe dieser Zeit an sich. Es kommen ihm, der im wesentlichen noch die heidnische Weltanschauung teilte, Zweifel auf, ob die alten Götter nochmals anzurufen wären, umsomehr da sie ihm ihre Hilfe schon einmal versagt und sogar Unglück verheissen haben, was aber nicht hinderte, daß er trotzdem Glück gehabt hatte. Traute Konstantin den alten Göttern nicht mehr, so ist es nur zu erklärlich, daß er in seiner Not an den Christengott[4]) gedacht hatte; und seine bisherige Stellung zu den Christen läßt uns, diesen Schluß ohne

---

[1]) vgl. auch Uhlhorn, l. c.

[2]) F. X. Funk, Konstantin der Große und das Christentum in Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, II. Bd. Paderborn 1899. p. 17.

[3]) εὖ δ' ἐννοήσας ὡς κρείττονος ἢ κατὰ στρατιωτικὴν δέοι αὐτῷ βοηθείας; Eusebius, Vita Constant. I. 27.

[4]) Wenn Eusebius (Vita Constant. I. 27.) Konstantin an den Gott seines Vaters, der nicht der Christengott, sondern Soll gewesen sein mag,

weiters ziehen. Hatte er ja doch die Allmacht des Christengottes kennen zu lernen so oft Gelegenheit gehabt. Galerius selbst hatte es offen eingestanden,[1]) daß der Christengott ein ganz besonders mächtiger Gott sein müsse, den und dessen Anhänger die schwersten Verfolgungen zu überwinden nicht imstande gewesen waren. Auch hatte Konstantin ganz gewiß[2]) auch als Augenzeuge die Wunder, die das Kreuz (die Bekreuzigung) und der Name Christi taten, zu sehen.

2. In dem schweren Augenblick, von dem seine ganze Zukunft, ja sogar Leben und Thron abhiengen, wird Konstantin hingedrängt, sich für irgend einen Gott, der ihm helfen konnte, zu entscheiden.[3]) Und so sehen wir, daß Konstantin Vergleiche zwischen den alten Göttern und dem neuen — dem Christengotte und zwischen deren Anhängern stellt. Das schmähliche Ende, das die Anhänger der heidnischen Götter trotz versprochener Hilfe getroffen hat, und das Glück jener, die an den Christengott glauben, tritt ihm in ganz deutlichem Lichte vor die Augen.[4])

Obwohl Konstantin zur Einsicht gekommen war, daß die heidnischen Götter nichtig sind, so daß deren Anbetung einer Torheit gleichkam, und andererseits obwohl er der Beweise der Allmacht des Christengottes noch eingedenk[5]) war, „konnte die Entscheidung trotzdem nicht leicht fallen. Bildeten die Christen nicht den klei-

denken und sogar um Hilfe anrufen läßt: τὸν δὲ πατρῷον τιμᾶν μόνον ᾤετο δεῖν Θεόν, so darf diese Aussage des Eusebius nicht mißverstanden werden. Seine Ungenauigkeit besteht nur hierin, daß er Konstantius Chl. einen Verehrer des einen wahren Gottes, -- des Christengottes — sein läßt. Es ist dies eine an sich unbedeutende und die Tatsachen durchaus nicht alterierende Übertreibung, „wie sie der Lobredner des Sohnes sich beikommen ließ“, (Funk, a. a. O. II. p. 16.). Der Monotheismus des Konstantius Chl., wobei der oberste Gott mit dem Christengott identifiziert wurde, sowie die große Christenfreundlichkeit des Konstantius gaben allenfalls sehr gute Anhaltspunkte für diese Hyperbel des Eusebius. Konstantin hatte nur an den Christengott gedacht, nur dessen Hilfe als einzige Rettung angesehen; in seiner religiösen Erregung sah Konstantin das Kreuz, das Zeichen Christi und nicht des Soll; im Traume erscheint ihm Christus und nicht Soll mit demselben am Himmel gesehenen Zeichen.

[1]) siehe sein Edikt bei Euseb. hist. eccl. VIII. 17.

[2]) vgl. Anhang Nr. 1.

[3]) Θεὸν ἀνεζήτει βοηθόν, τὰ μὲν ἐξ ὁπλίσεων καὶ στρατιωτικοῦ πλήθους δεύτερα τιθέμενος, τὴν δ' ἐκ Θεοῦ συνεργίαν ἄμαχον εἶναι καὶ ἀπαράθραυστον, Eusebius, Vita Constant. I. 27.

[4]) von Euseb. l. c. sehr schön dargestellt.

[5]) ταῦτα οὖν πάντα συναγαγὼν τῇ διανοίᾳ, τὸ μὲν περὶ τοὺς μηδὲν ὄντας θεοὺς ματαιάζειν, καὶ μετὰ τοσοῦτον ἔλεγχον ἀποπλανᾶσθαι, μωρίας ἔργον ὑπελάμβανε .... ὁ δὲ .... Θεὸς τῆς αὐτοῦ δυνάμεως ἐναργῆ καὶ πάμπολλα δείγματα εἴη δεδωκώς .... Euseb. l. c.

neren und geringeren Teil der Bevölkerung des Reiches? Warum trafen sie, wenn sie Verehrer des wahren und allmächtigen Gottes waren, so zahlreiche und so schwere Leiden, und wie die Fragen alle gelautet haben mögen, die sich dem Zweifelnden aufdrängten, der nach seiner Vergangenheit im wesentlichen noch auf dem Boden des Heidentums stand? Die Angelegenheit bedurfte der reiflichsten Überlegung".[1])

b) Die Theophanie.

1. Während dieser Erwägungen kommen Konstantins religiöse Gefühle in große Erregung — Konstantin gerät in religiöse Extase (!), in der er zum Christengotte hingedrängt wird, denn die bisherigen mit Hilfe des Christengottes, — mit Hilfe des Kreuzes (der Bekreuzigung) und des Namens Christi — vollzogenen Wunder ließen mit Sicherheit den Schluß ziehen, daß in dieser schweren Stunde nur der Christengott — nur das Kreuz helfen konnte. Und in der Tat sieht Konstantin das wundertätige Zeichen — das Kreuz Christi am Himmel, sogar mit einer Aufschrift, die ihn auf den Weg zum Siege hinwies: τούτῳ νίκα,[2]) d. i. willst du siegen, so nur unter dem Schutze und mit Hilfe dieses wunderwirkenden Zeichens!

Selbst wenn diese auffallende Erscheinung am Himmel bloß eine „natürliche Lufterscheinung",[3]) die eine dem Kreuze oder dem Monogramm Christi mehr oder weniger ähnliche Gestalt zufällig angenommen hatte,[4]) gewesen wäre,[5]) reicht es für die Feststellung der religiösen Umwandlung Konstantins hin, wenn dieser in dem Phänomen am Himmel das wundertätige Kreuz Christi sah, von dem allein er die Hilfe erwartete und das ihm den Sieg auch tatsächlich verkündete

2. Diese religiöse Extase Konstantins dauert an, ja nimmt zu. Die am Himmel gesehene Erscheinung ist ihm noch nicht recht klar, d. i. sie ist ihm schon sehr klar, nur ist er in der großen Erregung sich dessen noch nicht[6]) sicher, ob er die Erscheinung richtig ausgelegt hat.

---

[1]) Funk, a. a. O. II. Bd. p. 18.

[2]) Euseb. Vita Constant. I. 28.

[3]) Fabricius, Exercitatio critica de cruce Constantini in Bibl. Graeca, tom. VI. p. 716. — Manso, a. a. O. 67.

[4]) Funk, a. a. O. II. p. 18 s.

[5]) Vision und Traum werden zwar von der negativen Kritik ganz verworfen; beide sind aber dennoch zwei geschichtliche Ereignisse einer göttlichen Offenbarung; vgl. das Nähere im Anhang Nr. 2.

[6]) συμβάλλων τε τὴν οὐράνιον ὄψιν τῇ τῶν λεγομένων ἑρμηνείᾳ, τὴν διάνοιαν ἐστηρίζετο, θεοδίδακτον αὐτῷ τὴν τούτων γνῶσιν παρεῖναι πειθόμενος (Euseb. Vita Constant. I. cap. 32.); das Zeichen und die Worte am Himmel mit den Aus-

Das wundertätige Zeichen des Christengottes am Himmel mit der Innschrift τούτῳ νίκα war schon ein sicheres Unterpfand des Sieges über den übermächtigen Maxentius; aber der noch auf heidnischer Grundlage stehende Konstantin traute sich noch nicht recht: zu glauben, daß der Christengott ihm wirklich beistehen wolle und sogar den Sieg schon ankündige. Darüber nachdenkend — ἐνθυμουμένῳ δ'αὐτῷ καὶ ἐπὶ πολὺ λογιζομένῳ[1]) — und ganz gewiß ein zweites,[2]) das erste bestätigendes himmlisches Zeichen erwartend,[3]) schläft Konstantin ein. Und da erhält er im Traume die Gewißheit,[4]) daß er sich das tags zuvor am Himmel gesehene Zeichen richtig ausgelegt habe, daß nämlich der Christengott ihm seine Hilfe verspreche und den Sieg auch schon in Aussicht stelle: wenn er das Kreuz dem Heere werde vorantragen lassen, hauptsächlich aber wenn er selbst das Kreuz Christi in seinem Innern tragen werde.

c) Äußere Folge der Theophanie: der Sieg Konstantins über Maxentius.

1. Nach erfolgter Theophanie ist Konstantins Seelenkampf beendet und sein Inneres geläutert, denn nun sieht er mit klarem Auge, woher allein die Hilfe kommen konnte — nun weiß er, welcher Gott ihm helfen wird. Konstantin unterwirft sich diesem Gott und läßt sofort jenes berühmte Labarum anfertigen und dem

---

legungen der Priester vergleichend, wird es ihm klar, daß er mit Hilfe der ihm von Gott eingegebenen Erkenntnis, Zeichen und Worte auch selbst richtig ausgelegt hatte. Wenn Eusebius im selben cap. anführt, daß Konstantin überhaupt nicht wußte, was das Zeichen am Himmel für ein Bewandtnis hatte, (τίς τε ὁ τῆς ὀφθείσης ὄψεως τοῦ σημείου λόγος), so gibt es hiefür nur eine Erklärung und zwar die, daß Euseb. ohne allen Zweifel die Worte des erzählenden Kaisers nicht recht verstanden hatte. Konstantin befragte die Priester nicht deshalb, weil er ein solches Zeichen überhaupt noch nicht gesehen hatte und somit dessen Bedeutung noch nicht wußte, sondern bloß deshalb, weil er als Heide noch im Zweifel war, ob ihm der Christengott auch wirklich helfen wolle.

[1]) Euseb. Vita Const. I. cap. 29.

[2]) Beweis dessen der Umstand, daß Konstantin die Priester nicht schon gleich nach der Erscheinung am Himmel anfragt, obwohl es noch Tag war, sondern erst nach dem Traume, wann er schon volle Gewißheit erhalten hatte.

[3]) Спасскій, Обращеніе Константина, p. 34. begründet diese Annahme sehr gut.

[4]) Wenn Konstantin doch noch auch die Priester befragt, so kann dies nur mehr formelle Bedeutung haben. Hat der Christengott seine Hilfe zugesagt, so war es doch nur ganz am Platze, daß die Priester dieses Gottes hievon Kenntnis erhalten.

Heere vorantragen. Die Soldaten trugen auf ihren Schilden das Monogramm Christi.[1])

Jetzt konnte Konstantin den Mut seiner Soldaten bis zum äußersten steigern, denn die Hilfe des Christen-Gottes, der schon so oft gegenüber den heidn. Göttern seine Allmacht bewährt hatte, war ihm sicher! Jetzt konnte: ὁ τῆς ἐκ Θεοῦ συμμαχίας ἀνημμένος βασιλεὺς[2]) Konstantin „in tollkühner Ungeduld auf ein Ziel losstürmen, das nach menschlichem Ermessen unerreichbar war".[3]) Jetzt ist diese Waghalsigkeit Konstantins nur zu erklärlich: Konstantin vertraut fest auf die göttliche Verheissung des Sieges unter dem Zeichen des Kreuzes und eilt, den Gang der Dinge dem ihn beschützenden Gott überlassend,[4]) vorwärts, ohne selbst vor einer eventuellen Belagerung Roms, die er noch kurz vorher so sehr gefürchtet hatte, zurückzuschrecken.

2. Und in der Tat erklärte sich damals die ganze, wie christliche,[5]) so auch heidnische[6]) Welt den über alles Erwarten er-

---

[1]) Über die *scheinbar* nicht übereinstimmenden Darstellungen des Eusebius und Lactantius betreffend das signum militare, siehe Anhang Nr. 3.

[2]) Euseb. Vita Const. I. p. 37.

[3]) Seeck, a. a. O. l. p. 122.

[4]) Euseb. Vita Constant. I. 32.: Κἄπειτα φραξάμενος ταῖς εἰς αὐτὸν ἀγαθαῖς ἐλπίσιν, ὥρμητο λοιπὸν τοῦ τυραννικοῦ πυρὸς τὴν ἀπειλὴν κατασβέσων.

[5]) Lactantius, de mort. pers. 44. et manus Dei supererat aciei. — Euseb. hist. eccl. IX 9; παραδοξότατα πίπτει μὲν ἐπὶ Ῥώμης ὑπὸ Κωνσταντίνου Μαξέντιος; Vita Const. I. 28. 29. 32. 37. 38. 40.

[6]) Incerti Panegyr., (IX.) cap. 2. ruft voll Begeisterung aus: quisnam te deus, quae tam praesens hortata est maiestas...? habes profecto aliquod cum illa mente divina, Constantine, secretum, quae.... uni se tibi dignatur ostendere (ist ohne Zweifel ein Hinweis auf Vision und Traum!); cap. 4. dic, quaeso, quid in consilio nisi divinum numen habuisti? — vgl. auch cap. 3. 11 26. — Nazarii Panegyr. (X.) cap. 7.: ex alto rerum arbiter deus ..... illa vis, illa maiestas fandi ac nefandi discriminatrix, quae omnia meritorum momenta perpendit, librat, examinat, illa pietatem tuam texit, illa nefariam illius tyranni fregit amentiam; -- cap. 12. quis dubitet divinitus armis tuis deditum; — cap. 14. In ore denique est omnium Galliarum exercitus visos, qui se divinitus missos prae se ferebant. — vgl. auch cap. 32. 33. 34., wo das allgemeine Aufsehen und die große Freude, die der Sieg im ganzen Reiche hervorrief, beschrieben wird. — Beide Panegyriker sprechen somit von einem geheimnisvollen, unmittelbaren Verkehr der höchsten Gottheit mit Konstantin, welche Konstantin den Sieg versprochen und zum Siege auch geführt hatte. — Auch die Inschrift auf dem vom Senatus populusque Romanus dem Konstantin im Jahre 315 errichteten Triumphbogen weist auf die göttliche Mitwirkung hin: quod instinctu divinitatis mentis magnitudine... justim rempublicam ultus est armis (Inscriptiones lat. selectae, ed. Dessau, I. p. 156, ss. 694. — Corp. inscript. latin. VI. ss. 1139.)

rungenen Sieg Konstantins mit einem so kleinen Heere über die großen Truppenmassen des Maxentius, der noch überdies von den festen Mauern Rom's geschützt wurde, als ein Wunder — als einen mit übermenschlicher d. i. göttlicher Hilfe errungenen Sieg. Besonders überraschte alle der unerwartete Umstand, daß Maxentius seine bisherige Taktik gegen Severus und Galerius, sowie auch gegen Konstantin, nun *plötzlich im letzten Augenblick* verließ und aus der uneinnehmbaren Stadt hinauszog, um gerade an einem solchen Orte die Schlacht anzunehmen, d. i. annehmen zu müssen, wo schon im Vorhinein seine Niederlage besiegelt war.[1]) Daß es da nicht mit rechten Dingen zugegangen war, erkannte alle Welt: Christen,[2]) wie auch Heiden,[3]) sahen auch hierin den Eingriff göttlicher Vorsehung. Für uns ist wichtig, daß Konstantin selbst seinen Sieg dem Christen-Gott zuschrieb[4]) und sich als dessen — θεράπων — ansah.

---

[1]) Incerti Panegyr. cap. 16. — Nazarii Panegyr. X. cap. 28.

[2]) Euseb. hist. eccl. IX. 9; Vita Const. I. 38: εἶθ' ὡσ μὴ τοῦ τυράννου χάριν Ῥωμαίοις πολεμεῖν ἀναγκάζοιτο, Θεὸς αὐτὸς δεσμοῖς τισιν ὥσπερ τὸν τύραννον ποῤῥωτάτω πυλῶν ἐξέλκει.

[3]) Gerade so wie Euseb. berichten auch die beiden heidn. Panegyriker, daß derselbe Gott, der Konstantin zum Siege führte, den Maxentius aus dem sichern Rom hinausgelockt und zu der ungünstigsten Aufstellung betört hatte. Panegyr. (IX.) l. c. sed divina mens et ipsius urbis aeterna maiestas nefario homini eripuere consilium, ut ex inveterato illo torpore ac foedissimis latebris subito prorumperet. Nazarii Panegxr. (X.) l. c. Non enim casu, non fiducia factum putemus, ut ultro etiam exercitum educeret... nisi animum iam metu devium infestior deus et pereundi maturitas perpulisset; vgl. auch cap. 7. — Lactant, de mort. pers. cap. 44. führt einen anderen Grund an: : Maxentius libros Sibyllinos inspici jubet, in quibus repertum est, illo die hostem Romanorum esse periturum. Quo responso in spem victoriae inductus procedit, in aciem venit. Dieser Bericht des Lactantius widerspricht nicht den Ausführungen des Eusebius und der beiden Panegyriker, sondern ergänzt sie vielmehr.

[4]) Konstantin kommt einige Tagemärsche vor Rom zur schrecklichen Erkenntnis, sich in einer sehr gefährlichen Lage zu befinden, aus der ihn weder seine persönlichen Fähigheiten, noch auch sein kriegstüchtiges Heer heraushelfen können. In diesem Augenblick höchster Not sucht er — göttliche Hilfe und erhält nicht nur das Versprechen einer Hilfeleistung, sondern auch sogar die Verkündung des Sieges selbst wird ihm zuteil. Dann ist es nur selbstverständlich, wenn Konstantin den Sieg nur dieser Gottheit auch zuschreibt. Konstantin, innerlich dem helfenden Christengotte schon längst zugeneigt, scheut nicht, offen zu bekennen, daß er den Sieg diesem Gotte allein zu verdanken habe. — Schon unmittelbar nach dem Siege gibt Konstantin der ihm in Rom errichteten Statue das Labarum in die Hand; auch läßt er die bekannte Inschrift auf den Sockel dieser Statue schreiben. Τούτῳ τῷ σωτηριώδει σημείῳ.... τὴν πόλιν... διασωθεῖσαν ἠλευθέρωσα gilt zwar dem Kreuz und dem Monogramm

3. Der Sieg an der Milvischen Brücke ist ein Wendepunkt von außerordentlicher Bedeutung, weil von sehr weiter Tragkraft — ein Wendepunkt, der politische, religionspolitische und vor allem psychologische Wirkungen = Umgestaltungen hervorrief.

Sehr treffend charakterisiert Seeck[1]) diesen Wendepunkt, wenn er sagt: „In ein paar Stunden hatte sich ein Ereignis vollzogen, das der Weltgeschichte auf Jahrtausende ihre Bahnen vorzeichnen sollte". Es siegte nämlich nicht allein der Feldherr und Kaiser Konstantin über seine Rivalen,[2]) wodurch er die Herrschaft über den ganzen Occident und den Oberaugustus-Rang[3]) im ganzen römischen Reich erlangte, sondern an der Milvischen Brücke wurde auch um die große religiöse Schicksalsfrage des römischen Reiches gekämpft, denn „wer jetzt den Sieg gewann, der gewann ihn nicht nur für sich, sondern vor allem für seine Götter".[4]) Und fürwahr, es siegte das Christentum über das Heidentum zum ersten Male zwar, aber entscheidend auch[5]) im

Christi im Labarum, ist aber eigentlich auf den Christengott zu beziehen, der geholfen hat und dem somit auch der Sieg, resp. die Befreiung der Stadt zu verdanken ist. Kreuz und Monogrnmm sind nur seine Symbole, (Euseb. Vita Constant. I. 31. 32.), unter denen er verehrt wird. — In lex de pietate in Deum (Euseb. Vita Const. II. 28.) gesteht Konstantin, daß ihn der Christengott noch am brittannischen Meere, d. i. in Gallien in seine Dienste genommen habe. — Im edictum ad provinciales (Euseb. V. C. II. 55.) nennt sich Konstantin Diener — θεράπων — des allmächtigen Gottes, der der Herr aller sei — mit dessen Hilfe er viele Handlungen vollführt — unter dessen Zeichen er stets gesiegt hatte. — vgl. auch die Anrede Konstantins an die Synode von Nicaea (Euseb. Vita Const. III. 12.) sowie das Sonntagsgebet der heidnischen Soldaten (Euseb. Vita Const. IV. 25.), das Konstantin selbst verfaßt hatte.

[1]) Gesch. des Untergg. I. p. 129 s.

[2]) wobei mit der faktischen Niederlage des Maxentius die moralische Niederlage des Maximinus verbunden war, (Lactant, de mort. pers. cap. 44.: ad quem (Maximinum) victoria liberatae Urbis cum fuisset allata, non aliter accepit, quam si ipse victus esset), weil dieser ja doch der Anstifter zu einem Kriege gewesen, der für ihn (Maximinus) allem Erwarten nach hätte günstig ausfallen können, wenn sich Maxentius genau an den Kriegsplan des Maximinus gehalten hätte.

[3]) Lactant. l. c. Senatus Constantino, virtutis gratia, primi nominis titulum decrevit, quem sibi Maximinus vindicabat. — Euseb. hist. eccl. IX. 9. läßt in panegyrischer Absicht den Konstantin schon von früher her, τιμῇ καὶ τάξει τῆς βασιλείας πρῶτος sein.

[4]) O. Seeck, a. a. O. I. p. 126.

[5]) Seine innere Ohnmacht gegenüber dem Christentum hatte das Heidentum schon längst, zur Zeit der Verfolgungen und besonders während der letzten und schwersten Verfolgung eingesehen, und im Edikt des Gallerius wurde der moralische Sieg des Christentums über das Heidentum sogar offiziell eingestanden!

offenen Felde. Mit Hilfe des Christengottes — unter christlichen Zeichen — wahrscheinlich[1]) auch nach Verrichtung von christlichen Gebeten, siegten Konstantin und seine zum Teil christlichen, zum Teil heidnischen, aber bereits unter dem Banne des Christengottes und dessen Symbole stehenden Soldaten über Maxentius und sein gewaltiges Heer, welche alle Götter um Hilfe angefleht hatten und mit allen heidnischen Schutzzeichen versehen waren.

Hiemit tratt die Frage nach dem Verhalten des Staates gegenüber dem Christenstum, d. i. nach der Stellung des Letzteren im Staate in ein zweites Stadium ihrer Lösung. Die im Toleranzedikte des Galerius dem Christentum zuerkannte *Duldung* als religio licita, wobei die Verbreitung desselben infolge gewisser sehr dehnbarer Bedingungen je nach Willkür der Beamten hintangehalten werden konnte, war dem siegenden Christentum ein viel zu geringer Preis geworden. Wie die Dinge bereits standen, gebührte dem Christentum zum mindesten die gleiche staatsrechtliche Stellung mit der bisherigen Staatsreligion. Im Mailänder Edikt wurde dem Christentum diese Stellung auch wirklich zuerkannt. Jetzt stand der Christianisierung des römischen Reiches nichts mehr im Wege, und bald sollte die endgiltige Lösung der Frage nach dem Verhältnis des Staates zum Christentum, d. i. nach der Stellung des Letzteren im Staate erfolgen.

d) Innere Wirkung der Theophanie: die Bekehrung Konstantins.

Die Teophanie und der vom Christengott versprochene und bald darnach auch so glänzend gewonnene, für alle Welt unerwartete Sieg an der Milvischen Brücke ist aber auch ein Wendepunkt, was die religiöse Überzeugung Konstantins anbelangt.[2])

---

[1]) Konstantin hatte, geradeso wie sein Vater, in seiner Christenfreundlichkeit nicht allein in Friedenszeiten (in Gallien), sondern auch auf seinem Feldzuge nach Italien (im Lager) christliche Soldaten, aber auch christliche Priester und sogar Bischöfe in seiner nächsten Umgebung; (vgl. Euseb. Vita Constant. I. 32.); den Bischof Hosius von Cordova finden wir unmittelbar nach dem Siege über Maxentius in der nächsten Nähe Konstantins: in Rom (Euseb. hist. eccl. X. 6.). „Da dessen Bischofssitz im gallischen Reichsteil lag und, er während des Krieges kaum etwas im Gebiete des Maxentius zu tun haben konnte, so ist es mehr als wahrscheinlich, daß er mit dem Heere Konstantins nach der Hauptstadt gekommen war.“ (O. Seeck, a. a. O. I. p. 455.). Daß die anwesenden Priester nach eingetretener Vision und nach dem Traume Gebete verrichtet haben, ist wohl selbstverständlich!

[2]) „Die unmittelbaren Erfolge der Schlacht, so wichtig sie waren, wurden an historischer Bedeutung weit übertroffen durch die psychologische Wirkung, welche sie auf den Sieger ausübte. Daß den Dämonen, welche sich unter den

Mit der Erfüllung seines in die Verheissung Christi gesetzten unerschütterlichen Vertrauens siegte in Konstantin das Christentum über das Heidentum vollends.[1]) Konstantin wird ein voller, aufrichtiger Christ - ein Christ aus innerer Überzeugung, dem die göttliche Berufung (in der Vision und im Traume) den Heiligenschein um das Haupt legte.

III. KAPITEL.

Die christliche Gesinnung Konstantins d. Gr.

§ 6.

Die Literatur gegen und für die Christlichkeit Konstantins d. Gr.

1. Ob Konstantin d. Gr. ein Christ gewesen, ist eine sehr alte Frage, die schon verschieden beantwortet wurde und heute nicht mehr modern ist.

Schon die zeitgenössischen Heiden, so Julian[2]) und Zosimus,[3]) haben einen Utilismus als Grund annehmend, die Religionsänderung Konstantins in ein besonderes Licht gestellt, was den modernen Zweiflern an der Christlichkeit Konstantins wohl zum Ausgangspunkte ihrer Ausführungen gedient hat.

Seit Gibbon,[4]) der Konstantin als einen ehrgeizigen, lasterhaften, blutdürstigen, die Religion für seine selbstsüchtigen Zwecke heuchlerisch mißbrauchenden Despoten darstellt, hat eine ganze

---

Namen des Jupiter und Apollo versteckten, Gewalt gegeben sei, unterlag für ihn, wie für seine ganze Zeit, keinem Zweifel. Hatten doch noch die Weissagungen, welche durch sie dem Maxentius erteilt waren, sich als richtig erwiesen, wenngleich in anderem Sinne, als er gemeint hatte..... Aber daß alle Dämonen. so stark sie auch waren, vor der Macht des höchsten Gottes nichts vermöchten, ja daß selbst ihre Künste den Zwecken desselben dienen müßten, das hatte die Schlacht an der Milvischen Brücke für Konstantin unzweideutig erwiesen. Durch ein Wunder war sein Feind aus den sicheren Mauern Roms herausgescheucht worden, und das Zeichen Christi auf den Schilden seiner Soldaten hatte die übermächtigen Scharen der Gegner niedergeblitzt. Wer konnte da zweifeln, wem die Ehre des Sieges gebühre?". O. Seeck, a. a. O. I. p. 130 s.

[1]) Daß das Christentum schon längst auf die religiösen Überzeugungen Konstantins eingewirkt hatte, vgl. im Anhang Nr 1.

[2]) Julian, Caesar. cap. 38 s. (ed. Hertlein, Leipzig 1875—76.)

[3]) hist. nov. II. 19, vgl. auch 29. 30. (ed. Mendelssohn, Leipzig 1887.

[4]) The history of the decline and fall of the Roman Empire, deutsche Übersetzung von Joh. Sporschill II. Bd. II. Aufl. Leipzig 1844, Kapitel XVIII.

Reihe bedeutender Geschichtsforscher: Manso,[1] Beugnot,[2] Pichler,[3] Burckhardt,[4] unter bloßem Hinweis auf den Letzteren: Geffken,[5] Marquardt[6] und Löning,[7] Brieger,[8] Zahn,[9] Duruy,[10] Bernoulli,[11] Harnack,[12] zum Teil auch Fr. Görres,[13] allem Anscheine nach mehr aus einer vorurteilsvollen Beurteilung einiger Tatsachen, vor allem der sogenannten Verwandtenmorde, und weniger auf Grundlage einer objektiven Untersuchung des gesammten vorhandenen Quellenmaterials — aller Handlungen und Worte Konstantins — diesem jedwede christliche Gesinnung abgesprochen. Alles was Konstantin getan hatte, so besonders die Gleichstellung des Christentums mit dem Heidentum, die „geheuchelte" Bekehrung etc. hat er bloß aus Politik, bloß aus staatsmännischer Klugheit[14] getan.

2. Es gibt aber auch solche Gelehrte: Riffel,[15] Keim,[16] Richter,[17] Niehues,[18] Flasch,[19] Спасскій,[20] die Kon-

---

[1]) Leben Konstantins des Großen, p. 65 ss. 71 ss. 83 ss.

[2]) Histoire de la destruction, I. p. 96 ss.

[3]) Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart, I. Band, München 1864, p. 39, 40 s. 49.

[4]) Die Zeit Konstantins d. Gr. p. 347. 349 s.

[5]) Staat und Kirche, p. 85.

[6]) Römische Staatsverwaltung, 1878, III. p. 113.

[7]) Gesch. d. deutsch. Kirchenrechts, I. Bd. p. 39 s. 23.

[8]) in Z. f. K. G. IV. p. 169 s. 171.

[9]) Konstantin der Große und die Kirche, Hannover 1876, auch in Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, Erlangen und Leipzig 1894, p. 241 ss.

[10]) La politique religieuse de Constantin in Revue archéologique, Paris 1882, Fevrier p. 96—110, Mars p. 155—176; vgl. auch idem Histoire des Romains, tom. VII. Paris 1885, p. 102 ss.

[11]) Das Konzil von Nicäa (Habilitationsvorlesung) 1896, p. 6 s.

[12]) Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902, p. 544 ss.

[13]) Die Verwandtenmorde Konstantins des Großen, in Z. f. w. Th., Bd. 30, Leipzig 1887, p. 343—377; idem, Noch einmal die konstantinischen Verwandtenmorde, ibidem Bd. 33. p. 320—328.

[14]) Brieger, Z. f. K. G. IV. p. 171; doch gibt er zu (p. 170.): „Möglich, daß seine (Konstantins) Parteinahme für die christliche Sache nicht *bloss* Mittel zum Zweck gewesen ist."

[15]) Geschichtl. Darstellung d. Verhältnis. zw. Kirche und Staat p. 77.

[16]) Der Übertritt Konstantins d. Gr. p. 42.

[17]) Das weströmische Reich, p. 85.

[18]) Gesch. d. Verhältnisses zwischen Kaisertum und Papsttum I. Bd. p. 153. 185 s.

[19]) Konstantin d. Gr. p. 26. 34.

[20]) Обращеніе имп. Константина В. p. 62 ss.

stantin für eine gewisse Zeit nach der denkwürdigen Schlacht an der Milvischen Brücke — bis zur Erlangung der Alleinherrschaft — wenigstens einen Rest von Heidentum zumuten, den sie mit einem gewissen Maß christlicher Gesinnung zu einem Religionsbekenntnis Konstantins zusammenschmelzen.[1])

3. Gegen jene, die die Christlichkeit Konstantins überhaupt negieren, hat eine ganze Reihe hervorragender Kenner der Konstantinischen Zeit in objektiver Beurteilung der Persönlichkeit Konstantins den unumstößlichen Beweis für die aufrichtige christliche Gesinnung Konstantins erbracht.

Die Behauptungen Gibbon's haben in den gründlichen Ausführungen Seeck's[2]) ihr Korrektiv gefunden.[3]) Hug[4]) ist speziell gegen die Behauptungen Manso's aufgetreten. Gegen die Behauptungen Burckhardt's, der unter den Gegnern der Christlichkeit Konstantins nach Gibbon am weitesten[5]) gegangen ist, hat Keim,[6]) Grisar,[7]) Flasch,[8]), ja selbst Brieger[9])

[1]) Der Kürze halber nenne ich diese Art Verteidiger der Christlichkeit Konstantins: *Religionsmenger*, welche Bezeichnung ich schon in der Einleitung auf p. 65. 67. gebraucht habe.

[2]) Gesch. d. Untergangs d. antik. Welt, Bd. I. p. 41—146, besonders p. 89. 175. 56 ss. 45 ss.

[3]) Carl Jentsch, Christentum und Kirche in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Leipzig 1909, p. 60.

[4]) Denkschrift zur Ehrenrettung Konstantins des Großen, in Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbistums Freiburg, 1829, 3-tes Heft, p. 1 ss.

[5]) „In einem genialen Menschen, dem der Ehrgeiz und die Herrschsucht keine ruhige Stunde gönnen, kann von Christentum und Heidentum, bewußter Religiosität und Irreligiosität gar nicht die Rede sein; ein solcher ist ganz wesentlich unreligiös, selbst wenn er sich einbilden sollte, mitten in einer kirchlichen Gemeinschaft zu stehen. Das Heilige kennt er nur als Reminiscenz oder als abergläubige Anwandlung. Die Momente der inneren Sammlung, die bei dem religiösen Menschen der Andacht gehören, werden bei ihm von einer ganz anderen Glut aufgezehrt; weltumfassende Pläne, gewaltige Träume führen ihn glatt auf den Blutströmen geschlachteter Armeen dahin; er gedenkt wohl sich zur Ruhe zu setzen, wenn er dieses und jenes erreicht haben wird, was ihm noch fehle, um alles zu besitzen; einstweilen aber gehen alle seine geistigen und leiblichen Kräfte den großen Zielen der Herrschaft nach, und wenn er sich einen Augenblick auf sein wahres Glaubensbekenntnis besinnt, so ist es der Fatalismus. Christliches Empfinden hat in der Seele eines mörderischen Egoisten, wie Konstantin, keinen Platz.“ (l. c.).

[6]) a. a. O. p. 66 s. 103 s. 91 s. Anmerk. 21. — Daß Konstantin *bloss* ein planloser Politiker gewesen, wie dies Burckhardt so sehr betont, widerlegt Keim p. 67. folgendermaßen: „Konstantins Schöpfung verschlang sich im Aufbau und Gelingen ganz und gar mit Religion, weil er nicht nur für die Religion, sondern durch Religion und in ihrem Namen wirkte und nur so

Stellung genommen. Gegen Brieger siehe Grisar,[1]) gegen Görres siehe Seeck[2]) und Schultze.[3])

Für die Aufrichtigkeit der christlichen Gesinnung Konstantins treten mit aller Entschiedenheit außer den Genannten unter Anderen noch folgende ein: Martini,[4]) Riffel,[5]) Neander,[6]) Ranke,[7]) Schultze,[8]) Bossier,[9]) Allard,[10]) Uhlhorn,[11]) Funk[12]) sowie alle griechisch-orientalichen Geschichtsforscher und Rechtsgelehrte, so besonders: Гидуляновъ,[13]) Лебе-

---

wirken konnte. Hat er also nur politisch, hat er nur heuchelnd gewirkt? Wir verneinen es, zumal wir in Konstantin von Anfang neben den politischen religiöse Motive sahen". p. 104 bezeichnet Keim die Behauptungen des Burckhardt als „subjektiv", „widerspruchsvoll" und „ungeschichtlich".

[7]) in Z. f. kath. Theologie, Innsbruck 1882, VI. Jahrgang, (Recensionen), p. 554—562; idem, Die vorgeblichen Beweise gegen die Christlichkeit Konstantins des Großen, ibidem p. 585—607; p. 586 ss. unterzieht Grisar sämmtliche historischen Belege, welche „von einer vermeintlich heidnischen Richtung Konstantins in der Zeit von den Vorgängen von 312 und 313 bis zu seinem Tode Zeugnis geben sollen", einer genauen Prüfung und verurteilt diese Behauptung mit den allzuscharfen Worten: „Was mit imponierender Keckheit auftritt, erweist sich allzuoft als unverantwortlicher Leichtsinn". Den „Konstantin Burckhardts" weist Grisar mit vollem Recht als eine „Karikatur des wahren Konstantin" zurück. (ibid. p. 555.).

[8]) a. a. O. Vorwort.

[9]) a. a. O. p. 169. „Es ist das entschieden zu weit gegangen. Zu dieser herben Verurteilung des Menschen und des religiösen Charakters sind wir nicht berechtigt".

[1]) a. a. O. p. 560 ss.

[2]) Die Konstantinischen Verwandtenmorde, in Z. f. w. Th. Bd. 33. Leipzig 1890, p. 63—77;

[3]) Über die Verwandtenmorde Konstantins, Theologisches Literatur-Blatt, 1890, Nr. 2; vgl auch idem Untersuchungen zur Geschichte Konstantins des Großen, in Z. f. K. G. Bd. VII. 1885, Bd. VIII. 1886, (p. 534—542.).

[4]) Über die Einführung der christlichen Religion als Staatsreligion im römischen Reiche durch den Kaiser Konstantin. München 1813.

[5]) a. a. O. p. 70 ss.

[6]) Allgem. Gesch. d. christl. Religlon und Kirche, 3-te Auflage, Gotha 1856, Bd. I. p. 400.

[7]) Weltgeschichte, 3-ter Teil, 1-te Abt., p. 498 ss

[8]) Gesch. d. Untergangs d. griech.-röm. Heidentums, I. Band p. 28—67; idem. Artikel Konstantin der Große in R. E. X. Bd. Leipzig 1901.

[9]) La fin du paganisme, Paris 1891.

[10]) Le Christianisme et l'empire rom. p. 156 ss.

[11]) Der Kampf d. Christentums mit d. Heidentum p. 357 ss.

[12]) Konstantin d. Gr. und d. Christentum, K. geschichtl. Abhandlungen II. p. 1—23.

[13]) Vgl. dessen ausgezeichnete Ausführungen in Восточные патріархи p. 1—193: Константинъ Великій и христіанство.

девъ,[1]) Спасскій,[2]) Кургановъ,[3]) Κυριακός,[4]) Popovicĭ,[5]) u. A., so daß es einer neueren Beweisführung nicht mehr bedarf. Wir verweisen deshalb auf diese große Literatur.

§ 7.

Meinungsverschiedenheiten über den Zeitpunkt, wann die christliche Reife Konstantins d. Gr. eingetreten ist, und die Gründe derselben.

1. Einige Momente betreffend die Christichkeit Konstantins, die überdies strittig sind, verdienen eine nähere Beachtung, weil sie im Hinblick auf unsere Frage: über die Möglichkeit einer Parität des Christentums und des Heidentums trotz christlicher Gesinnung Konstantins von Wichtigkeit sind. Zwischen den Verteidigern der Christlichkeit Konstantins herrscht z. B. große Meinungsverschiedenheit über den Zeitpunkt, wann Konstantin ein voller Christ geworden, und gerade diese Frage spielt in der bisherigen Literatur die Rolle einer praejudizierenden Vorfrage hiefür, ob resp. bis wann eine Parität des Christentums und des Heidentums bestanden hat.

2. Eusebius,[6]) der Hauptgewährsmann für die Bestimmung der Christlichkeit Konstantins, sowie die aus seinen Berichten schöpfenden Sokrates,[7]) Sozomenos,[8]) Theodoret,[9]) u. A. behaupten, daß Konstantin nach der Theophanie und noch mehr nach dem Siege an der Milvischen Brücke ein voller Christ geworden war.

Rufinus[10]) interpoliert bei der Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius an der entsprechenden Stelle (IX. 9.) sogar die Behauptung, daß Konstantin noch vor der Theophanie: erat quidem iam tunc Christianae religionis fautor verique dei

---

[1]) Обращеніе Константина В. въ христіанство in Собраніе сочиненій, tom IX., p. 28—49. — vgl. auch idem, Первый христіанскій императоръ на тронѣ римскихъ цезарей, ibid. p. 50—82.

[2]) Обращеніе имп. Константина В. въ христіанство.

[3]) Отношенія между церковн. и гражд. властію, p. 10—49.

[4]) Ἐκκλησιαστική ἱστορία, p. 115. 236 ss.

[5]) Istoria bisericească, vol. I. p. 382 ss

[6]) Hist. eccl. IX. 9; Vita Constant. I. 27. 32. 40. 41. 42 u. A.

[7]) Hist. eccl. I. 18. (Migne, s. gr. tom. LXVII. col. 121 s.)

[8]) Hist. eccl. I. 3. 8 (Migne, ibid. col. 864 ss. 875 s.)

[9]) Hist eccl. I. 1. V. 20. (Migne, s. gr. LXXXII. col. 884 s. 1241).

[10]) Ausgabe Th. Mommsen (griech. christ. Schriftsteller d. ersten drei Jahrh.) IX. Bd. II. Teil, Leipzig 1908, p. 827. 829.

venerator, nondum tamen, ut est sollemne nostris initiari, signum dominicae passionis acceperat und nisi quia hic (Konstantin) non adhuc persequens (wie Saulus), sed iam consequens invitatur, was nur so erklärt werden kann, daß Rufinus die bisherige Christenfreundlichkeit Konstantins übertreibt.

Riffel,[1]) Keim,[2]) Grisar,[3]) Flasch[4]) sprechen von Stadien, die die Christlichkeit Konstantins d. Gr. passiert haben soll, wobei Konstantin erst nach dem Siege über Licinius und nach Erlangung der Alleinherrschaft ein voller Christ wurde; ja Keim[5]) scheint den Eintritt der christlichen Reife Konstantins d. Gr. sogar bis unmittelbar vor dessen Tod, d. i. bis zur Taufe verlegen zu wollen mit der Begründung, daß Konstantin erst jetzt ausgerufen hat: μὴ δὴ οὖν ἀμφίβολία τις γιγνέσθω. Diese Worte faßt nämlich Keim als ein Geständnis Konstantins betreffend seine christliche Gesinnung auf.[6])

Schultze,[7]) und ganz besonders Seeck[8]) (unter den neueren occidentalischen Gelehrten) sowie alle griechisch-orientalischen Geschichtsforscher halten an den Ausführungen des Eusebius fest, indem sie die volle[9]) christliche Reife Konstantins d. Gr. seit der Theophanie und der Schlacht an der Milvischen Brücke datieren.

3. Wo liegt der Grund zu diesen Meinungsverschiedenheiten? Unserer Ansicht nach, tragen zwei große Mißverständnisse alle Schuld daran, wozu die Berichte niemandes anderen als des Eu-

---

[1]) a. a. O. p. 77 s.

[2]) a. a. O. p. 41 ss.

[3]) a. a. O. p. 557.: „man muß allerdings in dem Leben Konstantins, auch nach der wunderbaren Kreuzerscheinung vom Jahre 312, verschiedene Perioden sowohl seines äußern Verhaltens gegen die Kirche als, wie es scheint, seiner innern Stellung zur christlichen Wahrheit unterscheiden". „Der Kaiser machte vermutlich eine Zeit innerer Gährung und Klärung durch, bis er bei bewußter Annahme der ganzen christlichen Wahrheit anlangte."

[4]) a. a. O. p. 4.: „Die „Christlichkeit" Konstantins ist jedoch nicht das Ergebnis eines kurzzeitigen Ereignisses, sie zeigt vielmehr eine stetig fortschreitende Entwicklung auf, deren drei Stadien die Vorbereitung zum Christentum, die Festigung im Christentum und die christliehe Reife Konstantins" (erst im Jahre 325. ibid. p. 34.) bilden.

[5]) a. a. O. p. 1. 64. vgl. auch Brieger. a a. O. p. 184. – Uhlhorn, a. a. O. p 371.

[6]) vgl. das Nähere im Anhang, Nr. 4.

[7]) Artikel Konstantin d. Gr. in R. E. X. Bd.

[8]) Geschichte d. Untergangs, I. Bd. p. 60. vgl. auch p. 59. 56.

[9]) E. Popovici, Ist. bis. I. p. 385. meint, daß Konstantin d. Gr. sein Leben lang bloß ein *Katechumen* geblieben ist. In Hinsicht auf den Umstand,

sebius selbst, des Hauptgewährsmannes für die Religiosität und die Geschichte Konstantins d. Gr., Veranlassung gegeben haben. Denn wenn auch Eusebius einerseits die volle Bekehrung Konstantins in die Zeit während der Vision und des Traumes setzt, so behauptet er doch nicht eine sofortige Nichtbeachtung der im Mailänder Edikt ausgesprochenen Glaubensfreiheit, sondern läßt Konstantin erst in der zweiten Hälfte seiner Regierungszeit, d. i. erst nach Erlangung der Alleinherrschaft gegen das Heidentum auftreten und letzteres als Religion durch ein irgendwann erlassenes Gesetz proskribieren.

a) Unvereinbarkeit der staatsrechtlichen Gleichstellung des Christentums und des Heidentums mit der christlichen Gesinnung Konstantins.

1. Der Hauptgrund für die Meinungsverschiedenheiten über den Zeitpunkt, wann die christliche Reife Konstantins eingetreten ist, liegt vor allem hierin, daß die rechtl. Gleichstellung des Christentums mit dem Heidentum als unvereinbar) mit der persönlichen christlichen Gesinnung Konstantins gehalten wird — ein *Irrtum*, den die Verteidiger der Christlichkeit Konstantins d. Gr. mit den Gegnern derselben gemeinsam haben, weswegen wir bei der Behandlung der vorliegenden Frage auch auf die Letzteren Rücksicht nehmen werden.

2. Schon die aus den Berichten des Eusebius schöpfenden Sokrates,[2]) Sozomenos[3]) und Theodoret[4]) wollen eine Gleichstellung des Heidentums mit dem Christentum nicht mehr zugeben, wozu sie ohne Zweifel die Zeit, in der sie schrieben, und die Verhältnisse, unter denen sie im Orient lebten, verleitet haben mag; sie werfen, ohne auch nur irgendwelche Zeitangabe

---

daß Konstantin das formell rechtmäßige Katechumenat erst unmittelbar vor der Taufe (Euseb. Vita Const. IV. 61.), also kurz vor dem Tode durchmachte, kann mit gutem Grund sogar dieses gesagt werden, daß Konstantin sein Leben lang eigentlich auch nicht einmal so recht ein Katechumen gewesen ist. Innerlich alterierte jedoch dieses lebenslängliche formelle Katechumenat die schon längst eingetretene christliche Reife gar nicht, denn wir sehen, daß Konstantin die Bischöfe seine ἀδελφοὶ nannte, (V. C. II 46.) und daß er von ihnen sogar: οἱά τις κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ Θεοῦ καθεσταμένος (V. C. I. 44.) genannt wurde, was doch, wenn Konstantin bloß ein Katechumen auch mit Hinsicht auf den Grad seiner christlichen Reife geblieben wäre, gewiß nicht geschehen wäre.

[1]) vgl. z. B. V. Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 32.

[2]) l. c.

[3]) l. c.

[4]) l. c.

zu machen, kurzweg die Behauptung hin, daß Konstantin d. Gr. das Heidentum proskribiert und das Christentum zur (alleinherrschenden) Staatsreligion erhoben habe.

Jene unter den neueren Verteidigern der Christlichkeit Konstantins d. Gr., die in allem dem Eusebius, eigentlich richtiger gesagt, den von Sokrates, Sozomenos, Theodoret verfärbten Berichten des Eusebius folgen und die volle Bekehrung Konstantins seit der Theophanie und seit dem Siege an der Tiber datieren, fühlen sich so zu sagen moralisch verpflichtet, gleichfalls den Bestand einer Parität überhaupt zu negieren.[1]) Jene unter den Verteidigern der Christlichkeit Konstantins d. Gr. jedoch, die gleichsam in gewissenhafter Beachtung und Beurteilung der Tatsachen den Bestand der Gleichberechtigung des Christentums mit dem Heidentum unter Hinweis auf das Mailänder Edikt, sowie auf das von Konstantin gegenüber dem Christentum und dem Heidentum ganz im Sinne des Mailänder Ediktes an den Tag gelegte Verhalten nicht verschleiern wollen, gleichzeitig aber an der Theophanie und an einer im Wege göttlicher Einwirkung und innerer Wandlung erfolgten Bekehrung festhalten, verfallen in einen anderen Irrtum, indem sie die christliche Überzeugung Konstantins *trüben*.[2]) Dies allerdings bloß deshalb, weil sie sich heute die Gleichzeitigkeit der christlichen Gesinnung Konstantins d. Gr. und den staatsrechtlich anerkannten und garantierten Bestand der Parität des Heidentums mit dem Christentum anders nicht erklären können, wiewohl seit der Zeit der Reformation einleuchtende Beispiele, die nur formell[3]) sich von den Zuständen im IV. Jahrhundert unterscheiden, hiefür zu verzeichnen sind, daß die persönliche religiöse Überzeugung des Herrschers die staatsrechtlich garantierte Parität wohl beeinflussen kann, ohne daß jedoch der Staat aufhört ein paritätischer zu sein, so daß demnach Parität und persönliche Überzeugung des Herrschers einander de facto nicht ausschließen müssen.

---

[1]) so besonders Schultze, Gesch. d. Untergg. I. p. 31 s. 58 ss. und Artikel Konstantin d. Gr. in R. E. X. p. 768. — Гидуляновъ, a. a. O. p. 30 ss. — А. Павловъ, Курсъ церковного права, p. 52.

[2]) so besonders Riffel, Keim, Niehues, Flasch;

[3]) Die Protestanten wurden nämlich von den Katholiken als Häretiker verurteilt und darnach auch behandelt und dennoch mußte der katholische Fürst im Sinne der Bestimmungen des Westfälichen Friedens oder in Beachtung der späteren Bestimmungen des Reichsdeputationshauptschlusses vom 25. Februar 1803, der Rheinbundsakte vom Jahre 1806 u. s. w. die Koexistenz, sowie die Parität der Protestanten mit den Katholiken im Prinzip anerkennen und als Katholik sogar die Stellung eines summus episcopus der Protestanten annehmen.

Diese zweite Art von Verteidigern der Christlichkeit Konstantins mutet dem Letzteren die Beachtung der im Mailänder Edikt dekretierten Parität nur bis zum Jahre 324 zu. Seit der Erlangung der Alleinherrschaft wird Konstantin ein voller Christ, denn er proskribiert das Heidentum resp. er proskribiert das Heidentum, weil er ein voller Christ geworden war,[1]) welcher Proskribierung die Erhebung des Christentums zur (alleinherrschenden) Staatsreligion implicite korrespondiert.

Die Gegner der Christlichkeit Konstantins sind gerade das Gegenstück zu den übereifrigen Verteidigern derselben; so wie diese Letzteren den Bestand der Parität überhaupt verneinen, so sprechen jene, gewisse Handlungen auf Rechnung der religiösen Überzeugung setzend, Konstantin jedwede christliche Gesinnung ab.

Ein Gegenstück zu den Verteidigern der zweiten Art wäre Manso,[2]) der gleichfalls die Parität nur bis zum Jahre 326 bestehen läßt, denn im Jahre 326 wird der bisherige Heide Konstantin ein eifriger Christ; „der parteilose Beschützer der Christen" verwandelt sich in einen „entschiedenen Feind der Heiden".[3])

b) Annahme der der Kirche eingeräumten Rechte und Privilegien als ein Beweis für eine Erhebung des Christentums zur alleinherrschenden Staatsreligion oder wenigstens zur dominierenden Religion im Staate.

1. Viel trägt auch ein zweites Mißverständnis zur Beeinträchtigung der wahren Erkenntnis der rechtlichen Beziehungen des Staates zum Heidentum einerseits und zum Christentum andererseits bei; es werden nämlich die von Konstantin der Kirche und deren Priestern in genauer Ausführung der im Mailänder Edikt garantierten rechtlichen Gleichstellung mit dem Heidentum in so großem Maße eingeräumten Rechte und Privilegien als ein Beweis für die Erhebung des Christentums zur alleinigen [4]) Staats-

---

[1]) Ein circulus vitiosus.

[2]) a. a. O. p. 91 ss. 95—98.

[3]) a. a. O. p. 95.

[4]) vgl. z. B. Flasch, a. a. O. p. 35, aber ganz besonders Schultze, Gesch. des Untergangs, I. Bd. p. 106.: „Das Edikt von Mailand gab ihnen (den Christen) die lang begehrte Religionsfreiheit, das persönliche Wohlwollen Konstantins fügte zahlreiche weitere Privilegien hinzu. So gestaltete sich die Lage der Kirche immer günstiger". vgl. auch p. 58 s. und ihm folgend Гидуляновъ, a. a. O. p. 30 ss. Ein paritätisches Verhältnis beider Religionen hat die Religionspolitik Konstantins d. Gr. „weder in Wirklichkeit gewollt und geübt, noch erheuchelt", denn „in ununterbrochener Folge gibt

religion oder wenigstens zur herrschenden,[1]) zur ersten Religion im Staate, wobei das Heidentum als bloß geduldete zu einer Religion niederen Ranges herabgedrückt worden war, angesehen.

---

sie der Kirche und nimmt sie dem Heidentume". „Die religionspolitischen Anordnungen des Kaisers bewegen sich dem Christentume und dem Heidentume gegenüber in fortwährender, gleichmäßiger Progression, dort der Rechtsmehrung, hier der Rechtsminderung". Doch ist dieses Geben und Nehmen, diese *Rechtsmehrung* und *Rechtsminderung*, durchaus nicht so ohneweiters zu behaupten, durchaus nicht so wörtlich aufzufassen! Konstantin d. Gr. zuerkannte zwar dem Christentum volle Glaubens- und Kultusfreiheit, sprach selbe jedoch dem Heidentume nicht ab! Konstantin räumte der Kirche und dem Klerus Rechte und Privilegien manigfacher Art ein, entzog jedoch dieselben Rechte und Privilegien dem Heidentum und dessen Priestern nicht! Konstantin gewährte der Kirche Staatsbeiträge, verweigerte sie jedoch dem Heidentum nicht! Kanstantin beanspruchte den Titel und die Würde eines episcopus circa sacra, entsagte jedoch dem Titel und der Würde eines Pontifex Maximus nicht! Ja wir können mit größerer Berechtigung folgende Behauptung aufstellen, daß Konstantin d. Gr. der Kirche an Rechten und Privilegien alles das, was das Heidentum schon längst besaß und auch weiterhin noch behielt gleichfalls zuerkannte; mit anderen Worten: das Christentum e r h i e l t die wichtigsten charakteristischen Merkmale einer Staatsreligion, während das Heidentum selbe gleichzeitig b e h i e l t!

[3]) А. П. Л е б е д е в ъ, Торжество христіанства надъ язычествомъ при Константинѣ Великомъ in Собраніе церковно-историческихъ сочиненій, tom. II. С. Петербургъ 1904 p. 300 ss. Константиномъ въ Миланѣ дана толерантность всѣмъ религіямъ въ римской имперіи, за исключеніемъ христіанства. Христіанство изучаемымъ актомъ (Mailänder Edikt) не помѣщено въ рядъ съ прочими многими и безчисленными религіями въ государствѣ, а п о с т а в л е н н о в ы ш е в с ѣ х ъ и х ъ, о б ъ я в л е н о с т о я щ и м ъ в о г л а в ѣ в с ѣ х ъ р е л и г і й, п р о в о з г л а ш е п о е д и н с т в е н н о й р е л и г і е й..... Вотъ смысль знаменитаго эдикта Миланскаго! Христіанство Константиномъ выдвинуто при посредствѣ эдикта Миланскаго н а п е р в о е м ѣ с т о, подлѣ него, христіанства, но ниже его поставлены всѣ прочія религии...... Итакъ, первая важнѣйшая черта миланскаго эдикта заключается въ томъ, что этимъ эдиктомъ дано христіанству п е р в е и с т в у ю щ е е п о л о ж е н і е въ ряду прочихъ религій, съ замѣтнымъ попраніемъ правъ и привиллегій этихъ послѣднихъ. Лишь для одного христіанства миланскій эдиктъ сдѣлался magna charta libertatum". — Es ist wohl wahr, daß das Mailänder Edikt *bloss* für das Christentum die magna charta libertatum gewesen; es beruht jedoch zum mindesten auf Verkennung des so deutlich sprechenden Wortlautes des Mailänder Ediktes, aus den h i e r i n e n t h a l t e n e n Bestimmungen den Schluß zu ziehen, es wäre das Christentum zur herrschenden, zur ersten Religion im Staate erhoben worden, denn Veranlassung und Zweck sind im Mailänder Edikt doch so u n z w e i d e u t i g hervorgestrichen: die Gleichberechtigung des bisher so gut wie rechtlos gewesenen Christentums mit dem Heidentum; vgl. die näheren Erläuterungen über den Text des Mail. Ediktes im II. Abschnitt. — Nach P o p o v i c i, istoria bis. I. p. 384 soll das Christentum in Occident seit dem Mailänder Edikt, im Orient seit dem Jahre 323 herrschende Religion *religie domnitoare* gewesen sein; dem

Es wird offenbar übersehen, daß diese große Begünstigung der Kirche und deren Priester nur eine scheinbare rechtliche Bevorzugung gegenüber dem Heidentum gewesen und in merito nicht anderes bedeutete, als eine rechtliche Gleichstellung mit dem Heidentum und dessen Priestern, denn das Christentum war ja während der unmittelbar vorangegangenen schweren Verfolgung des Diokletian und Galerius unterdrückt und seine Anhänger rechtlos geworden. Galerius hatte zwar ein Toleranzedikt erlassen, aber es war zu allgemein gefaßt und enthielt überdies gewisse Einschränkungen;[1]) gerade so weist auch die von Konstantin noch als Heide erlassene ἀντιγραφῇ irgend welche Bedingungen[2]) auf. Deswegen mußte der Christ Konstantin der Kirche und deren Priestern „mit vollen Händen geben, sie in jeder Weise durch seine staatlichen Mittel befördern, ihr Wachstum erleichtern",[3]) wollte er sie mit der alten Religion rechtlich gleichstellen.

2. Daß die der Kirche und deren Klerus zuerkannten Rechte und Privilegien keine Vorrechte vor der alten Staatsreligion enthielten, sondern *nur dieselben*[4]) Rechte und Privilegien, die das Heidentum schon längst besaß und noch genoß, waren, soll nachstehender Vergleich dartun:

a) die dem Christentum zuerkannte absolute Glaubens- und Kultusfreiheit[5]) besaß das Heidentum schon längst und behielt sie auch weiterhin.

b) die der Kirche (den einzelnen Kirchen) eingeräumte rechtliche Stellung als öffentlichrechtliche Korporation und die

---

Heidentume als einer tolerierten Religion wurde die Kultusfreiheit belassen; vgl. auch Hergenröther, Kirchengeschichte, IV. Auflage, I. Bd. p. 323 s. 325

[1]) Die Bestimmung οὕτως, ὥστε μηδὲν ὑπεναντίον τῆς ἐπιστήμης αὐτοὺς πράττειν = ita ut nihil contrarium disciplinae suae deinceps facere cogantur, (Euseb. hist. eccl. VIII. 17. — Migne, s. gr. XX. col. 793 s.) war sehr elastisch.

[2]) πολλαὶ καὶ διάφοραι αἱρέσεις ἐν ἐκείνῃ τῇ ἀντιγραφῇ (Euseb. hist. eccl. X. 5. — Migne, ibid. col. 880).

[3]) Brieger, a. a. O. p. 181.

[4]) Riffel, a. a. O. p. 144 ss. — Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 5 Bde. Bonn 1824—1857. II. Bd. 1. A t. Bonn 1845, p. 164 ss. — Chastel, Hist. de la destruction, p. 53 — Emil Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche, p. 8 s. — B. Niehues, Gesch. d. Verhältnisses zw. Kaisertum und Papsttum I. Bd. p. 167—171. — Кипарисовъ, О свободѣ сов. p. 155. — А. Спаскій, Обращеніе имп. Константина В. p. 62. — Allard, Christianisme et l'empire rom. p. 159 s.

[5]) vgl. das Mailänder Edikt.

hiemit verbundene Vermögensfähigkeit[1]) der Kirche (der einzelnen Kirchen) besaßen die heidnischen Tempel und Priesterkollegien schon längst;

c) die dem Christengotte, sowie den Kirchen zuerkannte Erbfähigkeit[2]) ex testamento, die allerdings nur im Wege *spezieller* kaiserlicher Vergünstigung erworben werden konnte, bedeutete trotzdem keine Bevorzugung, denn den einzelnen heidnischen Gottheiten und deren Tempeln war dasselbe Vorrecht schon lange früher[3]) zugestanden worden;[4])

d) das Asylrecht[5]) der Kirche ist nichts anderes als was Tempel und kaiserliche Statuen längst bieten konnten;

e) die der Kirche und für kirchliche Zwecke aus dem Staatsschatze angewiesenen Beiträge[6]) waren wohl eine staatliche Vergünstigung, doch erfreute sich das Heidentum schon längst ähnlicher Staatszuschüsse zum Baue der Tempel, zu religiösen Volksspielen, etc.;

f) die Befreiung der Kleriker von persönlichen Dienstleistungen, von öffentlichen Ämtern (Staats- und Gemeindeämtern), sowie von Abgaben[7]) ist nichts mehr, als was die heidnischen Priester schon längst besaßen;[8])

g) das Verbot gewisser Arbeiten während des Sonntag's[9]) war nichts besonderes, denn ein solches Verbot zur Feier der Dies feriales war schon lange früher erlassen worden.[10])

Somit steht unumstößlich fest, daß dem Christentum (der Kirche) nichts mehr als nur die Stellung einer Staatsreligion *neben* der bestehenden heidnischen Staats-

[1]) vgl. das Mailänder Edikt (Euseb. hist. eccl. X. 5.).

[2]) l. 4. Cod. Theod. XVI. 2.; vgl. das Nähere bei Braun, das kirchliche Vermögen von der ältesten Zeit bis auf Justinian, Giessen 1860, p. 18.

[3]) Digesten, XXXIII. I. 20; II. 16. 17.; XXXV. II. 1.

[4]) Keller, Pandekten, Ausgabe des Em. Friedberg, Leipzig 1861, § 35. p. 64. Anmerkg. 3.

[5]) l. 4. Cod. Theod. IX. 45; vgl. die Anmkgen des Gothofredus zu diesem Gesetz.

[6]) Euseb. hist. eccl. X. 2. 3. 6.

[7]) Euseb. hist. eccl. X. 5. 7. — l. 1. 2. Cod. Theod. XVI. 2.

[8]) vgl. Cicero, Acad. II. 38. 121. Tit. Livius, IX. 54. — Plutarch. Numa, 14. — Symmachus, Epistolarum lib. X ep. 54. (Migne. s. l. XVIII. col. 380) — Corp. inscr. lat. tom. IX. 4206—4208.

[9]) l. 2. Cod. Just. III. 12.

[10]) Während der dies feriales mußten auch schon bei den Heiden alle Arbeiten, die nicht unaufschiebbar waren, unterlassen werden; vgl. Cicero, De legib. II. 12. 29.

religion eingeräumt worden war, denn es erhielt an Rechten und Privilegien nichts mehr als was die alte Staatsreligion schon längst besaß und noch weiterhin behielt.

3. Die scheinbar „entschiedene und augenfällige Begünstigung“ des Christentums (der Kirche) ist keine Verletzung[1]) der Parität, sondern im Gegenteil bloß die Realisierung der im Mailänder Edikt im Prinzip ausgesprochenen staatsrechtlichen Gleichstellung. Es ist jedoch allerdings wahr, daß diese Gleichstellung des Christentums mit dem Heidentum zur Zeit der Alleinherrschaft Konstantins im Orient in der Praxis nicht genau eingehalten wurde.[2]) Nach der endgiitigen Niederlage des Heidentums, im offenen Felde (Kampf zwischen Konstantin d. Gr. und Licinius) trat der wahre Charakter dieser Parität als ein Übergangsstadium immer deutlicher hervor; die Tendenz der von Konstantin beabsichtigten Christianisierung des römischen Reiches wird immer kenntlicher, doch sollte dies auf friedlichem Wege erreicht werden, denn „für eine gröbliche, mehr als indirekte Verletzung der Parität wird man aber kein Beispiel beibringen können“.[3])

§ 8.

Welche treibenden Momente waren für die Religionspolitik Konstantins d. Gr. seit dessen vollen Bekehrung maßgebend gewesen?

1. Die persönliche christliche Gesinnung Konstantins und die Einführung und der Bestand der Parität des Christentums mit dem Heidentum schließen einander nicht aus.

Hiebei muß vorerst eine Vorfrage gelöst werden, welche für unsere Hauptfrage präjudizierend ist. Es kommt nämlich darauf an, was für Beweggründe mit Rücksicht auf die Religionspolitik in Konstantin seit seiner vollen Bekehrung nach der Theophanie und bis zum Tode gewirkt haben: bloß religiös-christliche oder

---

[1]) Die Behauptung Briegers, a. a. O. p. 182, daß „die Kirche nur auf Kosten des Heidentums wachsen konnte“, trifft insofern zu, als durch die unbehinderte Verbreitung des Christentums in der Tat das Heidentum an Zahl immer mehr und mehr abnahm. Daß jedoch mit der steten Verringerung an Zahl auch die staatsrechtliche Bedeutung des Heidentums einschrumpfte, ist allerdings richtig.

[2]) Ja selbst die im Westfälischen Frieden, sowie auch in späteren Vereinbarungen anerkannte und garantierte Parität christlicher Konfessionen hat bis tief in unsere Zeit hinein kein besseres Schicksal erlebt.

[3]) Brieger, l. c. vgl. auch Popovici, l. c.

bloß politische oder aber beide Arten neben einander. Je nachdem diese letztere Frage beantwortet wird, lautet in logischer Konsequenz auch die Beantwortung der Hauptfrage folgendermassen:

Wer Konstantin in allem bloß als Christen auftreten läßt, verneint (unter zu weiter Ausdehnung, resp. zu großer Einschränkung der Tragweite der im Mailänder Edikt enthaltenen Bestimmungen) den Bestand einer Parität des Heidentums mit dem Christentum. Diejenigen, welche die volle Bekehrung Konstantins gleich nach der Theophanie, resp. nach dem Siege an der Tiber annehmen und ihn von da an in allem bloß als Christen handeln lassen, negieren die Parität überhaupt; diejenigen jedoch, die die christliche Reife Konstantins erst in die Zeit nach dem Jahre 323 verlegen und somit erst von da an Konstantin bloß als Christen auftreten lassen, negieren, selbstverständlich erst für die Zeit vom Jahre 323/24 an, den Bestand einer Parität.

Wer dagegen Konstantin während der ganzen Zeit seines Lebens bloß als Politiker und Staatsmann in allem wirken läßt, der tritt für den durch das Mailänder Edikt garantierten Bestand, sowie für die Dauer der Parität des Christentums mit dem Heidentum bis zum Tode Konstantins ein.

Auch jene,[1]) die in Konstantin religiöse (christlich-heidnische) *und* politische Momente nebeneinander bestehen und wirken lassen, halten für die Dauer dieses Doppelzustandes am Bestande der Parität fest.

2. Es wird somit allgemein ein sehr wichtiger Umstand übersehen, und gerade hierin liegt der Grund des allgemeinen Irrtums. Es werden nämlich die in Konstantin seit der vollen Bekehrung während der Teophanie wirkenden zwei Arten treibender Mächte und die diesen korrespondierenden zwei Handlungsweisen: als Mensch und als gerechter Herrscher *aller* seiner Untertanen, wie der christlichen Minorität, so auch der heidnischen Majorität, nicht streng von einander unterschieden. Die persönliche religiöse Gesinnung Konstantins wird mit seinem politischen Weitblick als ausgezeichneter Staatsmann, gepaart mit einem tiefen und vollen Verständnis aller Zeitfragen, wie der politischen, so auch der religiösen, durcheinander geworfen; oder aber, was noch schlimmer ist, es wird in Konstantin, wohl in der Annahme, daß im Politiker und Staatsmann der Christ, resp.

[1]) so besonders Keim, Der Übertritt Konstantins, p. 37 ss. 40 s. 51 ss.

im Christen der Politiker und Staatsmann ganz aufgegangen sind, entweder dessen persönliche christliche Gesinnung oder dessen Staatskunst, je nach aprioristisch gefaßter individueller Auffassung verkannt, übersehen oder aber auch ausdrücklich verneint.

Die Folge davon ist, daß zwei diametral entgegengesetzte Behauptungen betreffend die Religionspolitik Konstantins d. Gr., betreffend sein Leben und Wirken einander gegenüber stehen. Die übereifrigen Verteidiger der Christlichkeit Konstantins lassen diesen in allem als Christen auftreten und handeln, indem sie die Motive, die Konstantin zur Bekehrung hindrängten, auch auf dessen mit dem Mailänder Edikt eingeleitete Religionspolitik übertragen, und übersehen demnach, daß Konstantin vieles nur, oder zum mindesten auch als Politiker getan hat, ja nur getan haben konnte. Ebenso übersehen jene, die in hyperkritischem Zweifel an der christlichen Gesinnung Konstantins diesen bloß als rechnenden Politiker hinstellen, daß Konstantin vieles nur als ein aus innerer Hinneigung und auf Grund persönlicher Überzeugung bekehrter Christ getan haben mußte und auch in der Tat getan hat. Es ist nicht zu leugnen, daß in beiden Behauptungen ein Wahrheitskern zu finden ist; nur verfallen die Anhänger dieser beiden Behauptungen in den gleichen Fehler, daß sie Konstantin nur von einer Seite durch ihr Teleskop ins Auge fassen. Dann kann freilich durchaus nicht Wunder nehmen, wenn heute bei Aneinanderreihung der Biographien Konstantins d. Gr. sein Leben als „ein Leben der Rätsel und Widersprüche“ [1]) erscheint, und es ist fürwahr auch nicht anders möglich. Alle jene, die Konstantin nur als

[1]) Keim, a. a. a. O. p. 1. — Brieger, a. a. O. p. 171. Wer jedoch von vornherein von Kontrasten, die im Leben Konstantins d. Gr. auftreten, spricht und sich gleichsam Mühe gibt, selbe auszugleichen oder gar zu bemänteln, hat Unrecht, denn man muß auf die Veranlassung dieser vermeintlich kontrastierenden Handlungen Konstantins d. Gr. näher eingehen, und da wird es sich sofort herausstellen, daß Kontraste von den Biographen selbst heraufbeschworen wurden. Die bloßen Handlungen Konstantins neben einander gestellt kontrastieren allerdings, betrachtet man jedoch die sie treibenden Motive, so kann von einem Kontrast gar keine Rede sein. Es muß nämlich zwischen der Religionspolitik Konstantins gegenüber dem Heidentum von jener gegenüber dem Christentume genau unterschieden werden. Es muß Konstantins *persönliche* Haltung gegenüber dem Christentum von seiner *politischen* Haltung als gerechter Kaiser aller seiner Untertanen, also auch der heidnischen Majorität, genau von einander gehalten werden. Aus wesentlich verschiedenen Voraussetzungen entstanden, tragen demnach die Handlungen Konstantins auch einen wesentlich verschiedenen Charakter an sich und können somit gegen einander gar nicht zu Felde gezogen werden.

Christen in allem wirken lassen, stehen bald vor Handlungen, mit denen sie nichts anzufangen wissen, und die sie entweder ganz verschweigen [1]) oder aber in gewissenhafter Weise zwar anzuführen, jedoch ihren wahren Charakter verdecken [2]), indem sie an ihnen herumdeuten und deuteln [3]), da sie sie aus rein christlichen Motiven nicht erklären können; z. B. die Tatsache,

---

[1]) Eusebius gesteht unumwunden ein, daß er in seiner Lobrede auf das Leben Konstantins d. Gr. nicht alles, sondern nur erbauliches, nur nachahmungswertes, und selbst davon nur τὰ καιριώτατα καὶ τοῖς μεθ' ἡμᾶς ἀξιομνημόνευτα in aller Kürze angeführt hat: Διὸ προσήκοι ἂν εἴ τισιν ἄλλοις καὶ ἡμῖν αὐτοῖς, ἀγαθῶν ἄφθονον ἀκοὴν κηρύττειν ἅπασιν, οἷς ἡ τὸν καλῶν μίμησις πρὸς τὸν θεῖον ἔρωτα διεγείρει τὸν πόθον; (Vita Constantini, I. cap. 10.). τοῦ τῆς προκειμένης ἡμῖν πραγματείας σκοποῦ μόνα τὰ πρὸς τὸν θεοφιλῆ συντείνοντα βίον λέγειν τε καὶ γράφειν ὑπο βάλλοντος. (Vita Const. I. cap. 11.).

[2]) Кургановъ, (a. a. O. p. 19.) zb. verteidigt die Christlichkeit Konstantins gegenüber dem Vorwurfe der Verwandtenmorde bloß damit, daß Konstantin selbe „vor der Taufe“ beging: а Константинъ совершилъ всѣ упомянутыя казни до приятія крещенія, что весьма важно. — Schultze, Gesch. d Unterggs. I. p. 58. verneint selbst ein scheinbares, erheucheltes paritätisches Verhältnis beider Religionen und doch gibt er unter Berüchsichtigung des unverdeckbaren Verhaltens Konstantins gegenüber dem Heidentum zu, daß das Heidentum sehr schonungsvoll (p. 39 s. 59 s. vgl. auch p. 30 s.) behandelt wurde, ja behandelt werden mußte, daß eine sehr weite Toleranz gewahrt wurde, daß de facto die Christen die politische Gleichberechtigung mit den Heiden genossen, ja sogar daß Konstantin der Vorwurf der Unvorsichtigkeit gemacht werden kann, undurchführbare Gezetze erlassen zu haben; Grisar unterzieht (in Z. f. kathol. Th. VI. Jahrgg. 1882 p. 585 ss.) sämtliche historischen Belege, welche von einer vermeintlichen heidnischen Richtung Konstantins Zeugnis geben sollen, einer genauen Prüfung und kommt doch zum Resultat, daß Konstantin auch nach der wunderbaren Kreuzerscheinung kein voller Christ gewesen. (ibid. p. 557.); auch Flasch in seiner Verteidigungschrift gegen Burckhardt's Zweifel an der Christlichkeit Konstantins, sowie die sogenannten Religionsmenger Riffel und Keim, auch Niehues gelangen, das Verhalten des Kaisers und Politikers Konstantin gegenüber der alten Staatsreligion, d. i. die Parität des Heidentums mit dem Christentum, auf Rechnung seiner persönlichen religiösen Überzeugung schreibend, zu keinem besseren Resultat. Interessant ist, wie viel Mühe alle Verteidiger der Christlichkeit Konstantins aufwenden müssen, um viele seiner Handlungen, die nur aus der staatsrechtlichen Parität des Christentums und des Heidentums als zwei neben einander bestehenden Staatsreligionen sich erklären lassen, *christianisieren* zu können. Es würde mich zu weit führen, selbe hier zu vermerken; der von uns in der vorliegenden Arbeit an vielen Stellen auf einen solchen Vorgang aufmerksam gemachte Leser wird sie auch selbst in den citierten Werken herausfinden.

[3]) vgl. das Nähere im Anhang Nr. 5.

dass Konstantin [dem Titel und selbst der Würde nach] Pontifex Maximus der Heiden geblieben, — daß er den heidnischen Kulten Glaubens- und Kultusfreiheit, sowie deren Priestern ihre althergebrachten Rechte und Privilegien belassen, mit einem Wort, daß Konstantin das Heidentum als Staatsreligion anerkannt hatte — die Tatsache der sogenannten Verwandtenmorde etc. etc.

Aber auch alle jene, die Konstantin bloß als Politiker gelten lassen, stehen bald vor Handlungen, die sich aus rein politischen Beweggründen gar nicht erlären lassen, und welche sie daher entweder verschweigen oder erwähnen und kurzweg negieren, oder aber als Tatsache anerkennen, jedoch an ihnen herumdeuten und deuteln;[1]) z. B. an der Tatsache der Theophanie, des wunderbaren Sieges an der Tiber, an der Bekehrung Konstantins und der hiemit in Verbindung stehenden Gleichstellung des Christentum mit der alten Staatsreligion, an der Frömmigkeit Konstantins, an seinen Gebeten etc. etc.

In beiden Fällen weist dieses gezwungene Interpretieren geraden Weges darauf hin, daß etwas verdeckt werden soll, was sonst *anders* zu erklären wäre.

---

[1]) Die Gegner der Christlichkeit Konstantins bringen absichtlich alle seine Handlungen, so jene, die aus der Anerkennung des Heidentums als Staatsreligion resultieren, aber mit Vorliebe jene sogenannten Verwandtenmorde, die das Steckenpferd aller dieser Gegner geworden sind, auf Rechnung der Christlichkeit, um letztere ganz negieren, oder doch wenigstens dies behaupten zu können: „jedenfalls stellt sich uns sein äußeres religiöses Gebahren bis zu Ende als ein widerspruchvolles dar und trägt in sich keinen Schlüssel zur Lösung des Rätselhaften," (Brieger, a. a. O. p. 171.). — Manso, a. a. O. p. 85 s. das Benehmen Konstantins gegenüber dem Heidentum, worin „von eigentlicher Beeinträchtigung und Beschränkung des herkömmlichen Glaubens keine Spur" zu finden ist, auf Grund von Tatsachen darstellend, zieht (p. 87.) den Schluß, daß „Tatsachen, wie die genannten, setzen es außer Zweifel, daß der Grund der obwaltenden Begünstigung des Christentums weder in dem Inneren der Kaisers, noch in besonderen Absichten, die er erreichen wollte, sondern einzig in den Verhältnissen gesucht werden müsse, die sich bereits zwischen Staat und Kirche gebildet hatten". — Burckhardt, a. a. O. p. 357 gibt zu, daß Konstantin d. Gr. Predigten verfaßt und auch gepredigt hatte, meint aber, daß diesen Predigten keine andere Bedeutung beizumessen wäre, als die einer modernen offiziellen Zeitungspresse, die heute die mächtigsten Regierungen als Mittel der Macht nicht ganz entbehren möchten. Ähnliche Entstellungen von Tatsachen, die die christliche Gesinnung Konstantins bezeugen, kann man bei Burckhardt, wie im allgemeinen bei den Gegnern der Christlichkeit Konstantins, beinahe auf jeder Seite lesen. Ließ sich manche Tatsache nicht entstellen, so wurde Konstantin zum mindesten als Heuchler hingestellt.

3. Nach Manso hat, was die Bekehrung Konstantins, sowie die Erhebung des Christentums zum Volks- und Staatsglauben anbelangt, weder eine „besondere göttliche Fügung" eingewirkt, noch liegt eine „irdische Absicht und ein fein ersonnener Plan" vor, sondern „wie das meiste Große und Unerwartete, einzig aus der Zeit keimt, in ihr sich stärkt und durch sie reift", so auch diese zwei Ereignisse; oder im Vergleich mit den „deutschen Fürsten, welche die Kirchenverbesserung aufnahmen", könnte man sagen, „daß auch Konstantin d. Gr. sich zuerst einem unbestimmten Antriebe hingab, dann, von den Umständen ergriffen, unmerklich fortschritt und zuletzt da anlangte, wo er schwerlich hinzukommen gedacht oder anzulangen geahndet hatte".[1]) „Man darf weder zu einer ernstlichen Bekehrung des Kaisers, noch zu verborgenen staatsklugen Absichten seine Zuflucht nehmen, um die Stellung, die er gegen das Christentum wählte, zu begreifen. Konstantin war offenbar einer von den weiseren Fürsten, welche die Kirche vom Staate trennen, und den Glauben vom Leben gehörig sondern. Er kannte das Christentum von keiner anderen als vorteilhaften Seite für die öffentliche Ruhe und Wohlfahrt, und hatte gewiß zu Nikomedien und in Gallien Gelegenheit gefunden, auch das Innere desselben genauer zu erforschen und bestimmter zu prüfen. Die Verfolgungen, die man sich gegen die Bekenner der neuen Lehre erlaubte, erschienen ihm mit Recht als entehrend und grausam, und die Lehre selbst, das geringste zu sagen, unschädlich. Vernunft und Menschlichkeit forderten zur Milde, wenigstens zu einer gleichen Behandlung der Bedrängten mit den übrigen Untertanen des Reiches auf, und er horchte auf beide Stimmen und ließ den Christen angedeihen, was ihnen gebührte".[2])

---

[1]) a. a. O. p. 65; vgl. auch p. 71 ss.

[2]) Manso, a. a. O. p. 83 s.; vgl, auch p. 91. – Gegen Manso und alle jene, die behaupten, daß das Mailänder Gesetz nur die Proklamation der Religionsfreiheit, dagegen keine Spur eines Zuges zum Christentum enthalte, obwohl „ein jeder Paragraph des Gesetzes darauf hindeutet", sowie daß in jener Zeit eine Politik sich unmöglich auf das Christentum hätte basieren können, sondern nur der Zufall und der Gang der Ereignisse hätten Konstantin zuletzt und langsam, gegen seinen ersten Willen zum Christentum gedrängt, vgl. sehr gut Keim, a. a. O. p. 37.: „Man weiß nicht, sind hier mehr die Tatsachen oder ist mehr Konstantin verkannt; unter der planlosen Politik, welche man ihm im herausforderndsten Zeitpunkt zumutet, hört er wenigstens völlig auf, Konstantin zu sein; er ist mit seiner bloßen Toleranz des Christentums kaum etwas mehr als der schwache Kaiser Gallienus".

4. Es ist vielleicht kein Zufall, daß die Bekehrung Konstantins d. Gr., die seiner Staatskunst eine ganz neue Färbung und der bisherigen, noch undeutlichen Religionspolitik eine ganz bestimmte Richtung gab, gerade zu Beginn der *großen politischen Phase* Konstantins eingetreten ist. Eigentlich, genau gesprochen, ist die Bekehrung kurze Zeit vorangegangen, denn die Kette der Ereignisse wäre folgende: Teophanie und Sieg an der Tiber, Einzug in Rom mit christlichen Feldzeichen, das Labarum in der Hand der Statue, die Erhebung Konstantins durch den römischen Senat zum Oberaugustus des großen römischen Reiches, das Mailänder Edikt und die in Ausführung desselben erlassenen Gesetze und Anordnungen.

Wie nun Konstantin d. Gr. in einer Person Mensch und Kaiser gewesen ist, so war er notwendig gleichzeitig auch ein Christ und Staatsmann![1])

Konstantin war Christ und als solcher war auch seine Religionspolitik die eines Christen; bei seiner Vorsichtigkeit jedoch als Staatsmann mit weiter Perspektive, der seiner Doppelstellung als Kaiser sowohl der Christen als auch der Heiden wohl bewußt war, ließ Konstantin diese seine christliche Religionspolitik vorderhand mit Rücksicht auf die gegebenen Verhältnisse nur insoweit in der Öffentlichkeit hervortreten, als in einem Staate mit erdrückender heidnischer Majorität keine inneren Verwickelungen drohten. Der Minderheit seiner Untertanen, infolge gleicher religiöser Anschauung persönlich zugetan, konnte und durfte Konstantin noch nicht die erdrückende Mehrheit seiner Untertanen

[1]) Der rigurose Christ Tertullian sagt allerdings (Apologet. cap. XXI. — ed. Lipsiae 1853, I. p. 204): Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares. Als gewesener Rechtsgelehrte wußte nämlich Tertull. sehr genau, daß der Caesar auch Pontifex Maximus der heidnischen Staatsreligion sein mußte, und wohl deswegen stellt er Christianus und Caesar als die zwei größten Gegensätze seiner Zeit hin. Doch es verging nicht einmal ein ganzes Jahrhundert und und schon sehen wir, daß Konstantin d. Gr. es zustande gebracht hatte, und hierin liegt eben seine Größe (!), ein Christ und zugleich ein Caesar. i. e. Pont. Max., resp. ein Caesar und gleichzeitig ein Christ zu sein! — Das Tertull. aber doch an die Möglichkeit eines Christianus-Caesar für die Zukunft d. i. an die Eroberung des Thrones der Caesares durch das Christentum gedacht hat, liegt genug nahe anzunehmen, denn gerade er ist es, der mit Selbstbewußtsein und Stolz ausruft: Hesterni sumus et vestra omnia implevimus. urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum; sola vobis reliquimus templa; Apologeticum cap. XXXVII. (I. p. 250.)

gegen sich in Schranken rufen. Mit einem Wort: Konstantin ist der erste christliche Politiker, aber auch ein politischer Christ zugleich.

Als christlicher Politiker setzte er seine ganze Staatspolitik in den Dienst des Christentums und der Kirche, förderte durch friedliche Mittel die Verbreitung des Christentums und die Erstarkung der Kirche, anerkannte die Kirche als einen selbständigen Organismus, was allgemein mit dem unzutreffenden (Rechts-?) ausdruck *Staat im Staate*[1]) bezeichnet wird, verlangte aber auch einen gleich großen Dienst seitens der Kirche und zwar den, ein staatserhaltendes Element zu sein, was schließlich der Kirche nicht schwer fiel. Hatte doch das Christentum gleich von Anfang an, auch ohne vorhergehende Aufforderung des Staates, politisch treuere und sittlich bessere Staatsbürger als das Heidentum erzogen — ein Umstand, der zur Zeit der Verfolgungen allgemein bekannt gewesen war und im Stillen gewiß auch bewundert wurde und Konstantin, als Augenzeugen der schwersten Verfolgung, doch wohl kaum ein Geheimnis geblieben war.

Andererseits war Konstantin d. Gr. auch ein politischer Christ, doch nicht etwa, als ob er aus politischen Erwägungen ein Christ geworden wäre, sondern aus dem Grunde, weil er kein solcher Christ wie z. B. sein Sohn Konstantius oder Maternus Firmicus gewesen ist, die das noch mächtige Heidentum gegen alle Staatsvernunft mit Gewalt bekehren wollten; Konstantin

[1]) Diese Bezeichnung ist durchaus nicht am Platze und zwar aus folgenden zwei schwerwiegenden Gründen: die Kirche ist ihrem Wesen nach eine auf ganz anderen Grundlagen als der Staat aufgebaute gesellschaftliche Oidnung uud dient als Heilsanstalt ganz anderen Zwecken, als wie sie der Staat verfolgt; somit kann die Kirche niemals Staat sein. (Hiebei habe ich allerdings bloß die gr. ort Kirche im Auge.) — Andererseits ist die Bezeichnung „Staat im Staate" eine staatsrechtliche Anomalie. Innerhalb der Reichsgrenzen ist die Staatsgewalt souverain und kennt n e b e n sich eine zweite souveraine Gewalt nicht. In Reaktion gegen das hierokratische System, sowie als Waffe gegen die Koordination der kirchlichen Gewalt mit der Staatsgewalt gebrauchen die Gegner der Selbständigkeit der Kirche diese unrichtige Bezeichnung wohl absichtlich; doch ist deren Absicht, Mißverständnisse heraufzubeschwören, sehr durchsichtig. — Die Selbständigkeit der Kirche: in Angelegenheiten, die ihrem Wesen nach dem Wirkungsbereiche der Staatsgewalt ganz und gar entrückt sind, ist jedoch nicht schon an sich ein solches charakteristisches Moment, auf Grund dessen die Kirche als Staat hingestellt werden könnte. Leben doch innerhalb der Reichsgrenzen eine ganze Reihe von Korporationen mit ganz selbständigem Wirkungskreis. Allerdings ist das Interesse des Staates an der Kirche ein ganz anderes als an anderen Korporationen, doch muß hierunter die Selbständigkeit der Kirche nicht leiden!

überließ nämlich jedem Staatsbürger die Freiheit der Wahl des Glaubensbekenntnisses und war somit ein toleranter Christ, wenn auch bloß aus politischen Motiven. Allerdings ist richtig, daß, je mehr die politischen Rücksichten gegenüber dem Heidentum, infolge fortschreitender Abbröckelung der heidnischen Majorität der Staatsbürger, (hauptsächlich nach dem dritten[1]) und entscheidenden Siege des Christentums über das Heidentum im offenen Felde) abnahmen, im gleichen Schritte auch die Absichten Konstantins auf die Christianisierung des römischen Reiches immer mehr in den Vordergrund traten.

Konstantin der Christ und Konstantin der Staatsmann sind die zwei Seelen in Konstantin die wohl unterschieden, aber von einander nicht getrennt[2]) werden dürfen, ja nicht einmal getrennt werden können, sollen nicht beide Teile unvollständig sein. In Konstantin sind religiös-christliche und politische Prinzipien so aneinander gewachsen, daß sie nicht mehr geschieden werden können. Wer dies übersieht und beide Triebkräfte aus ihrer innigen Verbindung doch herausreißt oder gar nur die eine oder die andere als alleinbestehend und wirkend hinstellt, steht bald vor Rätseln, um nicht zu sagen, vor Widersprüchen, die mit einer Natur, wie sie Konstantin d. Gr. gewesen ist, ohne Zweifel unvereinbar sind und wofür ihm die Geschichte den Beinamen eines Großen gewiß nicht beigelegt und gleichzeitig die Kirche die Verehrung eines Heiligen und Apostelgleichen nicht zuerkannt hätte!

---

[1]) Den zweiden Sieg errang das Christentum im offenen Felde über das Heidentum im Kampfe des Licinius gegen Maximinus. Licinius war zwar innerlich kein Christ, sondern heuchelte äußerlich aus Utilismus eine Christenfreundlichkeit, seine Soldaten jedoch hatten die Hilfe des Christengottes angefleht; kurz vor dem Kampfe, angesichts des unter dem Schutze der heidnischen Götter stehenden feindlichen Heeres sprachen die Soldaten des Licinius entblößten Hauptes ein christliches Gebet her (Lactantius, de mort. pers. cap. 46.). Eine sehr schöne Beschreibung dieser zweiten Schlacht zwischen Christentum und Heidentum siehe bei O. Seeck, Gesch. d. Unterggs. I. p. 144 ss. Die dritte und entscheidende Niederlage im offenen Felde erlitt das Heidentum im Kampfe Konstantins d. Gr. gegen Licinius, vgl. das Nähere bei Eusebius, Vita Constantini II. cap. 4. 5. Nun sahen die Heiden und in erster Linie die heidnischen Soldaten ein, daß der Christengott viel mächtiger sei als ihre Götter und liessen jede Hoffnung auf Wiederherstellung der alten Zustände fallen.

[2]) aber auch nicht durcheinander gemischt werden dürfen, so daß z. B. die Beibehaltung des Titels und der Würde eines Pont. Max., oder die Belassung des Heidentums in seinen althergebrachten Rechten und Privilegien nicht auf Rechnung seiner religiösen Gesinnung geschrieben werden, während die Bekehrung zum Christentum als Akt der berechnenden Politik, als Heuchelei hingestellt wird.

Konstantin in seinem ganzen Wirken bloß als Christ oder bloß als Politiker dargestellt, ist nichts anderes als eine Karrikatur[1]) des wahren, geschichtlichen Konstantin. Bloß als Christ genommen, erscheint er nicht makellos, weil in der Tat viele Handlungen gegen eine reine christliche Gesinnung sprechen und dann haben die Gegner der Christlichkeit hinreichend Anhaltspunkte für ihre Zweifel. Um mit Brieger[2]) zu sprechen, stünde Konstantin d. Gr., so wie ihn Eusebius[3]) in Vita Constantini darstellt, „das was wir sonst Sicheres über ihn wissen hinzugenommen — im Lichte eines der widrigsten Heuchler da".

Betrachten wir jedoch Konstantins weltgeschichtliche Tat bloß als einen Ausfluß seiner Politik, um gleichfalls mit Brieger[4]) zu sprechen, und lassen wir Konstantin in allem bloß als Politiker wirken, so müssen wir ihn als einen noch widrigeren Heuchler hinstellen; welchen Zweck hätten sonst seine täglichen Gebete, seine Predigten, wie im allgemeinen seine Frömmigkeit? Wie konnte dann Konstantin seine Stellung als Kaiser als einen göttlichen Auftrag ansehen[5]) und sich als Diener Gottes Diesem zu Gehorsam verpflichtet fühlen?[6]) Abgesehen davon war „der Bund mit dem Christentum weit entfernt, politische Vorteile zu gewähren, politisch betrachtet eine Torheit".[7])

Vielleicht um diese zwei, einander ausschließenden Darstellungen der Persönlichkeit Konstantins d. Gr., sowie seines Lebens und Wirkens mit einander auszugleichen, greifen die Religionsmenger vermittelnd ein, um Handlungen, die sich mit Rücksicht auf ihre inneren Beweggründe widersprechen, gerade was diese inneren Beweggründe anbelangt, in Einklang zu bringen. Wäre es dann aber möglich, daß ein Konstantin d. Gr. dem Christentum äußerlich zum Siege verhalf, ohne innerlich von der Wahrheit des Christentums ergriffen worden, ohne persönlich ein Christ geworden zu sein?

---

[1]) Grisar, Z. f. kathol. Th., 1882. p. 555. — Keim, a. a. O. p. 37.

[2]) a. a. O. p. 164.

[3]) Unter Berücksichtigung der Vita Const. I. cap. 10. 11. (vgl. Akg. 1. auf p. 117.) kann dem Eusebius dieser Vorwurf einer Einseitigkeit eigentlich nicht gemacht werden.

[4]) a a. O. p. 171.

[5]) Euseb. Vita Const. I. 6. II. 28, IV. 9.

[6]) Euseb. Vita Const. I. 6. II. 55.

[7]) Schultze R. E. X. p. 769; idem Gesch d. Unterggs. I. p. 39 ss. — Seeck, a. a. O. I. 56 ss. — Bossier, La fin du paganisme, p. 27 ss. — Manso, a. a. O. p. 73 s.

5. Es bleibt somit, wenn unwiderlegbare Tatsache ist, daß Konstantin seit der Theophanie ein voller Christ geworden, und daß er gleichzeitig ein gerechter Kaiser aller seiner Untertanen, sowie ein umsichtiger Staatsmann mit weitem Gesichtsfeld gewesen ist, nichts anderes übrig, als die Annahme, daß in Konstantin d. Gr. religiös-christliche *und* politische Motive *nebeneinander* gewirkt haben!

Schon Martini[1]) hat, den wahren Sachverhalt erkennend betont, daß Politik und Neigung, Staatsklugheit und Überzeugung, gleich großen Anteil an der welthistorischen Tat Konstantins haben.

Diesen Gedanken hat Keim[2]) aufgenommen und weiter ausgeführt: „Merkwürdig schlingen sich so die religiösen und die politischen Motiven in einander, um die neue Epoche zu deuten, welche Konstantin mit dem Jahr 313 eröffnet hat. Kein Motiv kann ohne das andere durchschlagen. Man wird wohl sagen dürfen: die neuen kühnen Operationen der Staatskunst gewannen nicht bloß ihre Weihe, sondern die innere Konsistenz des Mutes, jene selbstbewußte pathetische Sicherheit des Ganges, ohne welche große Entschlüsse nicht schreiten und wandeln, erst durch die Impulse der Religion, aber auch die Impulse des religiösen Glaubens führten zu keinen Entschlüssen,[3]) wenn nicht die staatsmännische Klugheit und Berechnung ihre Möglichkeit zugestand und ihre Ausführung anempfahl. Daß beides, Religion und Politik, in Konstantin sich vereinigen mußte, um den Durchbruch zu bringen, das ist das *welthistorische Fatum,* das ihn trägt".[4])

Nun lassen sich alle Handlungen Konstantins d. Gr. mit Leichtigkeit erkären — nun sind alle Handlungen so gut wie selbstverständlich! Eine Zuhilfenahme gezwungener Kommentare oder gar das Verschweigen mancher Handlungen, was freilich noch einfacher ist, ist nicht mehr notwendig.[5])

---

[1]) C. D. A. Martini, Über die Einführung der christlichen Religion als Staatsreligion im römischen Reiche durch den Kaiser Konstantin, München 1813, p. 42 s.

[2]) Keim, a. a. O p. 37 s.

[3]) ist nicht auf die Bekehrung zu beziehen, was Keim a. a. O. p. 66. die Behauptung aufstellend, daß schon auch die erste Neigung Konstantins zum Christentum „rein aus Superstition und Utilismus stammt", gewiß anzunehmen scheint, wohl aber auf die Erhebung des Christentums zur gleichberechtigten Staatsreligion, sowie auf die ganze Religionspolitik Konstantins überhaupt.

[4]) vgl. auch Grisar, a. a. O. p. 560.

[5]) Wer jedoch die Persönlichkeit Konstantins nicht so auffaßt, wie wir sie dargestellt haben, wird noch immer zu gewaltsamen Deutungen und künst-

Als Christ möchte Konstantin d. Gr. selbsverständlich das Christentum zur alleinigen Staatsreligion erheben, um alle Staatsbürger zu Christen zu machen und sie so ihrem Seelenheile zuzuführen, aber auch um bessere und treuere Bürger zu erziehen, als wie sie bisher der heidnisch-römische Staat gehabt hatte. Als Staatsmann und ausgezeichneter Kenner der gegebenen Verhältnisse sah er jedoch ein, daß hiezu die Zeit noch nicht gekommen war, „eine gewaltsame und plötzliche Lostrennung des Heidentums von dem antiken Staate und dem öffentlichen Leben“ [1]) durchzuführen und überließ einem jeden die freie Wahl der Religion, nicht jedoch ohne gleichzeitig allen Untertanen seinen aufrichtigsten Rat zu geben, die allein wahre Religion anzunehmen, d. i. Christen zu werden. Nicht über Nacht wollte Konstantin sein Reich christianisieren, sondern im Wege eines, wenn auch längeren, aber natürlichen Prozesses, der einen sicheren Erfolg verbürgte, weil er einen inneren Wert enthielt.

6. Es war öffentliches Geheimnis geworden, daß das Heidentum, die bisherige Staatsreligion, innerlich im Zerfalle begriffen, für die Zukunft dem Staate nicht mehr die einstige Hilfe und Stütze bieten und den Menschen die bisherige Grundlage der Weltanschauung auch fürderhin nicht mehr bleiben konnte, denn nur das Christentum war die Religion der Zukunft, nur das Christentum gewährte der allgemein aufgekommenen religiösen Sehnsucht volle innere Befriedigung, nur das Christentum, das noch vor nicht langer Zeit mißverstanden und als staatsgefährlich verfolgt wurde, war das beste und einzige staatserhaltende Element. Kann es denn nun Wunder nehmen, daß Konstantin d. Gr. als gerechter Kaiser aller seiner Untertanen, aber auch aus Staatsklugheit, um die erdrückende Mehrheit der Staatsbürger nicht unnütz aufzureizen, wodurch „das Reich in die gefährlichsten Erschütterungen hineingetrieben und der Bestand des neuen Kaisertums ernstlich in Frage gestellt“ [2]) worden wäre, das Heidentum in allen seinen bisherigen, althergebrachten Rechten und Privilegien beließ, als Christ jedoch das Christentum an gleiche Stelle im Staate setzte?

Die Parität der neuen mit der alten Religion steht somit durchaus nicht im Widerspruche mit der christlichen Reife Kon-

---

lichen Abschwächungen oder aber auch zu stillschweigendem Übergehen so mancher Handlungen Konstantins seine einzige Zuflucht nehmen müssen.

[1]) Schultze, a. a. O. p. 39.

[2]) Schultze, ibid.

stantins und schließt Letztere auch gar nicht aus, sondern ist gerade im Gegenteil der beste, klassische Beweis[1]) hiefür, daß Konstantin ein voller und aufrichtiger Christ gewesen, der allerdings vorderhand den gegebenen Verhältnissen Rechnung zu tragen, selbst gegen seinen eisernen Willen mit Notwendigkeit gezwungen[2]) war. Die Tatsache, daß Konstantin d. Gr. der Religion von etwa 90 Milionen[3]) Staatsbürger ihre bisherige so viele Jahrhunderte bestandene Stellung als alleinherrschende Religion im römischen Staate nahm und der Religion von nur 10 Millionen Staatsbürger die gleiche Stellung im Staate einräumte, ist, wenn wir noch den Umstand in Erwägung ziehen, daß die neue Religion die alte prinzipiell negierte, ein Schritt, der nur aus religiös-christlichen Motiven zu erklären ist; bloß politisch betrachtet, wäre ein solcher Schritt eine Torheit, denn Konstantin war „so kurzsichtig gewiß nicht, um sich über die Folgen seines Entschlusses zu täuschen, oder zu übersehen, daß er einen Teil seines Volkes von sich entferne, während er den anderen an sich kette, und im Großen auf der einen Seite verliere, was er im Kleinen auf der anderen gewinne“.[4])

7. Schon Eusebius selbst hat einen gegenseitigen Ausschluß der christlichen Reife Konstantins und der staatsrechtlich garantierten Parität des Christentums mit dem Heidentum nicht entdeckt, denn er läßt Konstantin während der Theophanie einen vollen Christen sein, berichtet aber gar nichts davon, daß Konstantin die im Mailänder Edikt dekretierte Glaubens- und Kultusfreiheit schon gleich nach Erlaß dieses Gesetzes nicht beachtet hätte. Wenn Eusebius die Nachricht auch bringt, daß Konstantin d. Gr. das Heidentum proskribiert hätte, so datiert er dieses Vorgehen Konstantins gegenüber dem Heidentum erst in die Zeit nach Erlangung der Alleinherrschaft. Nur ist dieser nackte Bericht einer Tat Konstantins, die fast noch wichtiger ist, als das Mailänder Edikt selbst, ohne Anführung des Gesetzestextes bei Eusebius sehr auffallend und deshalb mit Recht auch sehr bestritten worden.[5]) Ja selbst wenn gesetztenfalls Eusebius Recht behalten würde, so hätte dieser Schritt Konstantins seinen Grund durchaus nicht in dessen christlichen Reife, denn sonst

---

[1]) vgl. noch den III. Abschnitt des vorlieg. Bd. (Konstantin d Gr.)

[2]) vgl. das Nähere im III. Abschnitt (Gründe, warum ....)

[3]) Schultze, a. a. O. p. 22.

[4]) Manso, a. a. O. p. 73. s.

[5]) vgl. das Nähere im III. Abschnitt (Konstantin d. Gr.)

hätte ihn Konstantin schon gleich nach der Theophanie tun müssen, und dann wäre das Mailänder Edikt unverständlich. Des weiteren wäre das *erwiesene* Verhalten Konstantins gegenüber dem Christentum und dem Heidentum bis zum Erlasse des allgemeinen Verbotes gegen das Letztere bloß ein heuchlerisches Doppelspiel gewesen und ein handgreiflicher Beweis gegen die volle christliche Reife Konstantins, was ein Eusebius und noch dazu gerade in Vita Constantini doch wohl kaum beabsichtigt haben mag.

II. Abschnitt.

Über den Bestand, den Text und den Inhalt des Mailänder Ediktes.

§ 9.

Über die Motive zum Erlasse des Mailänder Ediktes.

1. Die Gründe, welche Konstantin zum Erlasse des Mailänder Ediktes d. i. zur staatsrechtlichen Gleichstellung des Christentums mit dem Heidentum mit Notwendigkeit hindrängten, decken sich vollends mit den Motiven von denen Konstantin d Gr. seit der Theophanie im allgemeinen geleitet wurde.

Wie Konstantin im allgemeinen in seiner Religionspolitik von religiös-christlichen und politischen Motiven gleichzeitig geleite. wurde, so sind auch die Gründe für die Einführung der Parität, sowie für das die Parität inaugurierende Mailänder Edikt religiös christlicher und auch politischer Natur.

Wir haben bereits gesehen, daß Konstantin schon im Jahre 312 aus Überzeugung ein voller Christ geworden war. Es ist demnach nur selbstverständlich, wenn Konstantin der Christ, zur staatsrechtlichen Gleichstellung des Christentums mit dem Heidentum von religiös-christlichen Beweggründen hingedrängt, bei Erlaß des Mailänder Ediktes von diesen religiös-christlichen Motiven auch geleitet wurde.

2. Doch betrachten wir Konstantin auch von einer anderen Seite.

Konstantin mit dem angeborenen[1]) Herrschersinn erhielt seine militärische und politische Ausbildung am Hofe Diokletians unter den Augen des Oberkaisers selbst, der den fähigen und tüchtigen Nachfolger im feurigen Jüngling wohl ahnen mochte. Während seines langen Aufenthaltes (vom Jahre 293—305) am Hofe Diokletians wurde Konstantin mit dessen neu einzuführenden

---

[1]) Aurel Victor, Caes. 40. — vgl. auch Panegyr. Incerti VII. cap. 21.

Regierungsform[1]) — mit dem Absolutismus nach orientalischem Muster — bekannt und auch vertraut, so daß Konstantin als Oberaugustus im Grunde genommen nur den Gedanken Diokletians zur Präzision gebracht hatte.

Wollte Konstantin das römische Reich vor dem drohenden Zerfalle retten, so mußte er diese zur Erhaltung der Einheit des gewaltigen römischen Reiches in jener Zeit allein geeignete Regierungsform eines orientalischen Absolutismus auf eine bessere Basis stellen, als es Diokletian getan hatte. Bei seiner Staatsklugheit mußte Konstantin zur Erkenntnis gekommen sein, daß die heidnisch-römischen Staatsbürger d. i. die bisherigen römischen Staatsbürger, getragen von ihren republikanischen Staatsauffassungen und Rechtsanschauungen, besonders betreffend die Volkssouveranität, kraft welcher der Princeps nichts anderes, als ein Beamte des Staates und für alle seine Handlungen dem Volke zur Rechenschaftsablegung verpflichtet war, nicht das geeignete staatserhaltende Element in einem nach orientalischen Muster einzurichtenden Staate sei.

Die von Diokletian beabsichtigten und auch schon begonnenen Staatsreformen mußten durchgeführt werden, sollte der römische Orbis terrarum vor dem Zerfalle gerettet werden, und Konstantin war Römer genug, um zu diesem Ziele alle Mittel zu erschöpfen. Als tüchtiger und schlagfertiger Feldherr, als ausgezeichneter Staatsmann und Politiker mit weiter Perspektive war Konstantin in der Tat auch der geeigneteste Mann, dieses große Werk zu vollführen, was ihm als Christ auch vollends gelang. Ganz gewiß drängte sich hiebei Konstantin die Frage auf: wie die bisherigen römisch-republikanischen Staatsauffassungen, die den neuen, einzuführenden Reformen hinderlich waren, zu beseitigen? Eine Änderung der bestandenen Gesetze wäre zwar leicht durchzuführen gewesen; man machte einen Federstrich über das alte Gesetz und schrieb ein neues auf, aber wie die in Fleisch und Blut übergangenen Grundsätze und Auffassungen austilgen und noch dazu vorsichtig, um nicht Revolutionen hervorzurufen, die daß auch so durch die früheren Soldatenrevolten schon arg zerrüttete Reich dem Zerfall nur noch näher hätten bringen können.

Wie den römischen Staatsbürger — den Populus senatusque Romanus — zur Erkenntnis zu bringen, daß ihre einstige Souveranität dahin sei, wie ihnen klar zu machen, daß der Prinzeps kein

[1]) vgl. das Nähere bei Burckhardt, Die Zeit Konstantins d. Gr. Abschnitt II.

Beamte des Staates mehr sei, und daß er deshalb Niemandem zur Rechenschaft verpflichtet war, wie den Soldaten beibringen, daß sie kein Recht mehr haben, nach eigenem Ermessen Kaiser zu erheben oder gar Gegenkaiser aufzustellen?

Diokletian hatte die Beseitigung solcher gesetzwidriger d. i. den Staatsgrundgesetzen im Sinne der neuen Staatsregierungsform widersprechender Handlungen im Wege des Adoptionssystems versucht, welcher Versuch jedoch nur zu bald versagte und selbstverständlich versagen mußte, solange die Römer eben Römer noch geblieben waren. Konstantin leuchtete ein ganz anderer Gedanke auf. Um ein festes Staatsgebäude zu haben, mußte selbes von Grund aus neu aufgebaut werden; das Flickwerk Diokletians konnte nicht stand halten und verfiel einem sehr baldigen Ende. Konstantin sah die unbedingte Notwendigkeit ein, vorerst die bisherige Weltanschauung zu ändern, wohl wissend, daß dann die Änderung der Staatsauffassung, sowie der ganzen Staatsordnung leichter durchzuführen war.

Die neue Grundlage, auf welche allein das ganze Staatsgebäude gestützt werden mußte, sollte das römische Reich noch gerettet werden, konnte nur — das Christentum sein!

a) Was mußte Konstantin d. Gr., der eine außerordentliche Beobachtungsgabe besaß, an den Christen in die Augen gefallen sein?

1. Die Lehren des Apostel Paulus im Römerbrief werden uns den besten Anhaltspunkt geben, in welcher Richtung hin die Umgestaltung des ganzen gesellschaftlichen Lebens und Denkens erfolgen mußte, um dem Staate die geeignetesten staatserhaltenden Elemente zu sichern.

Betrachten wir näher Pauli Römerbrief cap. XIII Der Text lautet: 1. Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω· οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ Θεοῦ· αἱ δὲ οὖσαι ἐξουσίαι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν. 2. ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ, τῇ τοῦ Θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν· οἱ δὲ ἀνθεστηκότες, ἑαυτοῖς κρῖμα λήψονται. 3 οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶ φόβος τῶν ἀγαθῶν ἔργων, ἀλλὰ τῶν κακῶν· θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποίει, καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς· Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστι σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. 4. ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῇς, φοβοῦ· οὐ γὰρ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φερεῖ· Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι. 5. διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον, διὰ τὴν ὀργὴν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν. 6. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε· λειτουργοὶ γὰρ Θεοῦ εἰσιν, εἰς αὐτὸ προσ-

καρτεροῦντες. 7. ἀπόδοτε οὖν πᾶσι τὰς ὀφειλάς· τῷ τὸ φόρον, τὸν φόρον· τῷ τὸ τέλος, τὸ τέλος· τῷ τὸν φόβον, τὸν φόβον· τῷ τὴν τιμήν, τὴν τιμήν. 8. Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀγαπᾷν ἀλλήλους· ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον, νόμον πεπλήρωκε. 9. τὸ γάρ, Οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ ἀνακεφαλαιοῦται, ἐν τῷ, „Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν". 10. ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεσθαι· πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη.

Wo liegt die Veranlaßung zu diesen Ausführungen staatspolitischer Natur mitten zwischen den Ausführungen über die christliche Liebe? Der Umstand, daß selbe zum erstenmal gerade im Briefe an die Römer stehen, gibt eine naheliegende Erklärung.

Es ist eine feststehende Tatsache, daß zur Zeit der Verfolgungen die Christen aller möglichen Verbrechen verleumdet wurden. Unter den Verbrechen, die den Christen zur Last gelegt wurden, nimmt die Staatsgefährlichkeit die erste Stelle ein: dadurch, daß die Christen die Staatsgötter nicht anbeten d. i. ihnen nicht opfern wollten, wurden sie der Mißachtung der Staatsgötter und im übertragenen Sinne, der Mißachtung des Staates selbst beschuldigt; dadurch, daß sie dem Genius des Kaisers nicht huldigten, worin eben der Staatskultus gipfelte, machten sie sich des crimen laesae majestatis schuldig; dadurch, daß sie ihre gottesdienstlichen Versammlungen geheim abhielten, wurden sie einer revolutionären Verschwörung verdächtigt.

Es ist gewiß kein Zufall, daß Paulus den Christen solche staatspolitische Grundsätze, die in der Tat die unerläßliche Grundlage für den Bestand eines geordneten Staatswesens sind, noch zu einer Zeit, wann die Christen einer Staatsgefährlichkeit noch nicht beschuldigt wurden, sehr warm ans Herz legte. Ein Römer, was Geist und Erziehung anbelangt, sah Paulus gewiß voraus, daß die bisherige Gleichgiltigkeit des heidnisch-römischen Staates gegenüber dem Christentum als einer vermeintlich harmlosen Judensekte, sobald das wahre Wesen des Christentums den Römern zur vollen Erkenntnis gekommen sein werde, in eine Verfolgung der Christen umschlagen mußte. Auch war es dem weitsehenden Blick des Paulus gewiß nicht entgangen, daß die erste Verfolgung der Christen in Rom ausbrechen werde. Um wenigstens dem Vorwurf der Staatsgefährlichkeit vorzubeugen, einem Vorwande, der der heidnischen Staatsgewalt die Berechtigung gab, mit aller Unnachsichtigkeit gegen die Christen vorzugehen, was selbstredend von schweren Folgen für die junge Kirche, für

deren Bestand und Verbreituug sein mußte, streicht Paulus absichtlich gerade im Römerbief zum erstenmal[1]) die staatspolitischen Prinzipien der Christen so stark hervor. Er tut dies nicht so sehr der Christen wegen, denen die Worte Christi: ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος Καίσαρι wohl bekannt waren, als vielmehr, ja meiner Ansicht nach, sogar ausschließlich nur mit der Absicht, um den Römern, der römischen Staatsgewalt zu erkennen zu geben, daß die Christen nicht nur nicht staatsgefährlich, sondern im Gegenteil sehr treue und gewissenhafte Staatsbürger sind.[2])

2. Diese klassischen Ausführungen Pauli vor beinahe 2000 Jahren können ganz gut auch heute noch im Buche des größten Staatslehrers nur Ehre machen. Diese Ausführungen Pauli über Ursprung und Zweck der Staatsgewalt, über den Gehorsam der

---

[1]) Späterhin wiederholt Paulus im Briefe an Titus (cap. III. 1.) wenigstens in kurzen Worten dieselben Gedanken, wobei er besonderen Nachdruck auf den Gehorsam gegenüber der Staatsobrigkeit legt: ὑπομίμνησκε αὐτοὺς ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ὑποτάσσεσθαι, πειθαρχεῖν πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἑτοίμους εἶναι. Der Gehorsam gegenüber der Staatsgewalt wird unter den guten Handlungen als erste angeführt. — Nach dem Brande Roms, d. i. nach Beginn der ersten Christenverfolgung wiederholt auch der Apostel Petrus in seinem ersten, aus Rom geschriebenen Briefe die von Paulus im Römerbrief so sehr hervorgehobenen staatspolitischen Prinzipien der Christen: ὑποτάγητε οὖν πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν Κύριον· εἴτε βασιλεῖ, ὡς ὑπερέχοντι· εἴτε ἡγεμόσιν, ὡς δἰ αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν μὲν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν· ὅτι οὕτως ἐστὶ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, ἀγαθοποιοῦντας φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν· ὡς ἐλεύθεροι, καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλ' ὡς δοῦλοι Θεοῦ· πάντας τιμήσατε· τὴν αδελφότητα ἀγαπᾶτε· τὸν Θεὸν φοβεῖσθε· τὸν βασιλέα τιμάτε. (I. Petrus cap. II. 13—17.) — Im ersten Briefe an Timotheus macht Paulus den Christen zur besonderen Pflicht, für alle Menschen, vor allem für die Kaiser, sowie für hohe Würdenträger zu beten, um ein ruhiges Leben führen zu können: παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιεῖσθαι δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας, ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, ὑπερ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων, ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι. (I. Timoth. II. 1. 2.)

[2]) Der Umstand, daß die im Kap. XIII. 1—10 enthaltenen Anordnungen staatspolitischer Natur ganz ohne (vgl. auch H. A. W. Meyr's kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament, IV. Abt. Der Brief an die Römer, (VIII. Aufl. von Dr. B. Weiss), Göttingen 1891, p. 511, 531.) kausalen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und mit dem Folgenden stehen, spricht für meine Annahme. Der Apostel Paulus will an irgend einer Stelle seines Römerbriefes der römischen Staatsobrigkeit die ganz besondere Staatstreue der Christen klar legen und wählt hiefür die Stelle, wo er die christlichen Grundsätze der Nächstenliebe dartut. Andere Beweggründe zu diesen πολιτικά des Paulus siehe bei Meyer-Weiss, p. 511. 537 s. und Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas auctore Rudolpho Cornely S. I., I. Epistola ad Romanos, Parisiis 1896, p. 673. — vgl. deren Ausführungen auch zum Folgenden.

Staatsbürger gegenüber dieser Staatsgewalt sind eine klassische Stelle eines christlichen Staatslehrers.

Mit welch beredten und lebendigen Worten wird da das bürgerliche Pflichtgefühl der Staatsbürger wachgerufen und auch wachgehalten!

Wie überzeugend Paulus die Staatsbürger auffordert, ihre staatsbürgerlichen Pflichten nicht bloß äußerlich, mechanisch, nicht bloß aus Furcht, wie es bisher die Heiden getan hatten, sondern *gewissenhaft* — διὰ τὴν συνείδησιν — zu vollführen!

Mit welchem Nachdruck wird der Gehorsam gegenüber der Staatsobrigkeit einem jeden Christen zur Pflicht kraft göttlicher Ordnung[1]) gemacht! Um der Staatsgewalt als solchen[2]) erhöhte Bedeutung in den Augen der christlichen Untertanen zu verleihen, wird mit ausdrücklichen Worten auf den göttlichen[3])

---

[1]) Dies ist ein theokratisch-jüdischer Gedanke: vgl. Sprüche VIII. 15. 16. — Daniel, IV. 14. V 21. — Jeremias XXVII. 21. — Ecclesiast XVII. 14. 15.

[2]) Bemerkenswert ist, das Paulus einen heidnischen Staat zwar vor sich hat, aber dennoch die Staatsgewalt als göttliche Ordnung hinstellt. Paulus abstrahiert somit von der äußeren Gestalt. vom äußeren Charakter der Staatsgewalt ab und blickt nur auf die innere Potenz der zur Erhaltung der Ordnung in der menschlichen Gesellschaft notwendigen ἐξουσία hin, die selbstverständlich nicht aus sich selbst enstanden sein kann, sondern nur von Gott ihren Ursprung hat.

[3]) Die Bildung des Staates beruht nach Auffassung der Griechen und Römer auf dem von der Gottheit in die Natur des Menschen eingepflanzten Bedürfnis nach staatlicher Gemeinschaft. Die Gottheit wäre somit nach Vorstellung der Griechen und Römer bloß der mittelbare Gründer von Staatsgebilden, indem sie den Menschen als ein staatliches Wesen — ξῶον πολιτικόν — erschaffen hatte. Im Sinne der jüdischen Theokratie jedoch ist der Staat das unmittelbare Werk Gottes. Das Christentum konnte selbstverständlich den Staat nicht außerhalb der göttlichen Weltordnung und Weltregierung hinstellen, (vgl. das Nähere bei I. C. Bluntschli, Allgemeine Staatslehre in Lehre vom modernen Staat, I. Teil (ed. E. Loening; Stuttgart 1886 p. 327 ss.) und Christus selbst sagte zu Pilatus: οὐκ εἶχες ἐξουσίαν οὐδεμίαν κατ' ἐμοῦ, εἰ μὴ ἦν σοι δεδομενον ἄνωθεν, (Johannes, cap. XIX. 11.). Diesen staatspolitischen Gedanken Christi hat der Apostel Paulus ganz richtig erfaßt. Im Römerbrief zieht Paulus bloß die logischen Konsequenzen aus dem von Christus der Staatsgewalt beigelegten spezifisch göttlichen Charakter. Den Paulus interessiert nicht die Staatenbildung als solche, die Staatsregierungs form sondern bloß die oberste Gewalt im Saate; denn diese allein ist von Gott. Auf die äußere Form der Staatsobrigkeit geht Paulus mit keinem Worte näher ein, gewiß um anzudeuten, daß selbe nicht auf göttlichen Ursprung zurückzuführen ist und somit ihm, sowie allen Christen ganz gleichgültig sein kann. — Auch Stahl, Staatslehre, II. (II. Aufl. § 43.) faßt die obrigkeitliche Gewalt als eine politisch-göttliche und übermenschliche auf.

Ursprung der Staatsgewalt hingewiesen, womit selbstverständlich im unmittelbaren Zusammenhange steht, daß auch die Träger einer solchen Gewalt mit einer höheren Autorität als die bisherigen Träger nach heidnischer Auffassung, bekleidet sind.

Ist die Staatsgewalt göttlichen Ursprungs, so betont Paulus folgerichtig, daß die Staatsgewalt alles was sie tue, als Dienerin Gottes tue, daß sie also nichts von sich tue, sondern gleichsam über Auftrag ihres Herren, der niemand anderer ist, als Gott selbst.

Wer sich infolgedessen der ἐξουσία widersetzt, widersetzt sich eigentlich Gott selbst.

Es wird hiebei gewiß absichtlich und in der Tat mit gutem Grund darauf hingewiesen, daß die Staatsgewalt nicht umsonst das Schwert trägt. Schon Paulus selbst weist somit darauf hin, daß ein Regieren, d. i. die Erhaltung der Ordnung im Staate ohne Todesurteil unmöglich ist. [Diese Notwendigkeit leuchtete den Christen aller Zeiten ein, auch wenn das Gebot der Nächstenliebe und das VI. Gebot etwas anderes besagten. Gewiß, um einer Kollision zwischen christlichen Grundsätzen und den Geboten der Staatsraison vorzubeugen, haben die ersten christlichen Kaiser ihre Taufe bis kurz vor dem Tode verschoben].

Eine Staatsgewalt mit dem Schwerte in der Hand, d. i. mit weitest gehender Strafgewalt, muß demnach bestehen, soll ein ruhiges geordnetes Zusammenleben in der menschlichen Gesellschaft möglich sein; dem entspricht seitens der Mitglieder dieser Gesellschaft: der freiwillige Gehorsam gegenüber den das ruhige Zusammenleben bedingenden Gesetzen und Anordnungen der Staatsgewalt, sonst setzt die Letztere mit dem Schwerte ein.

Der Nichtbefolger staatlicher Verordnungen macht sich (im Sinne der bisherigen Ausführungen Pauli) eines doppelten Verbrechens schuldig, und zwar einerseits gegenüber der staatlichen Obrigkeit, wie nicht minder gegenüber Gott, dem Herrn derselben und wird infolgedessen auch mit doppelter Strafe bestraft werden.

Die Staatsgewalt ist aber gerecht, denn sie straft nur den, der schlechtes tut; derjenige, der gutes tut, d. i. die staatsbürgerlichen Pflichten[1]) erfüllt, hat die Staatsgewalt nicht zu fürchten.

[1]) Τὸ ἀγαθόν und τὸ κακόν faßt Paulus vom naturrechtlichen Standpunkte auf, denn er hat die Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten im Auge; (vgl. vers 7.) In Ausübung der justitia naturalis kann die Staatsgewalt in der Tat, mit dem Schwerte auch nichts anderes als das jeweilig, nach Maßgabe der Zeitverhältnisse und Lebensanschauungen als das rechtlich und staatspolitisch hingestellte ἀγαθόν erzwingen, resp. das κακόν verhindern und bestrafen. Das

Konstantin d. Gr. kennt diese Ausführungen Pauli und weiß auch, wie sehr die Christen an der heiligen Schrift hingen und alle hierin enthaltenen Anordnungen genau befolgten.[1])

Selbst wenn wir annehmen, daß Konstantin diese Worte Pauli nicht gelesen hätte, so wird dennoch unsere Behauptung betreffend dessen, was Konstantin an den Christen sehen mußte, nicht abgeschwächt. Sah er ja das ganze Leben und Treiben der Christen, sowie deren Betragen gegenüber der Staatsgewalt mit eigenen Augen aus der allernächsten Nähe; er sah Christen im ganzen römischen Reiche bis zu Beginn der großen Verfolgung, sowie in seinem Reichsteile als freie d. i. ihres Glaubens wegen unbehelligte Staatsbürger sich bewegen — er sah aber auch

---

ethisch Gute entzieht sich der Erzwingung durch das Schwert und kann nur durch den ethischen Erzieher des Volkes jedem einzelnen Staatsbürger eingeimpft werden. Und wohl deswegen schließt Paulus, der Apostel und Lehrer der Christen, in vers 8—10 an das in vers 6. 7. angeführte rechtliche und staatspolitische ἀγαθόν das ethisch Gute, deren Hauptmoment die Nächstenliebe ist, an, mit der gleichzeitigen Betonung, daß Letzteres die unumgängliche Vorbedingung des rechtl. und staatspolit. ἀγαθόν sei: ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον, νόμον πεπλήρωκε, denn ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται. Die christliche Moral und Ethik wird von Paulus als die einzige Grundlage eines geordneten Zusammenlebens im Staate hingestellt.

[1]) Wie sehr die im Römerbrief niedergeschriebenen Lehren Pauli beherzigt wurden, und im allgemeinen wie sehr die christlichen Prinzipien von der Nächstenliebe selbst gegenüber den Feinden und den Peinigern in den Christen feste Wurzeln geschlagen hatten, beweist der Umstand, daß die Christen niemals, auch selbst zur Zeit der schwersten Verfolgungen, ihre Hand nicht einmal zur eigenen Verteidigung gegen die Peiniger erhoben und noch weniger eine Empörung oder gar eine Revolution insceniert haben oder wenigstens sich einer solchen angeschlossen hätten; „selbst zu einer Zeit nicht, wo sie nicht unwahrscheinlich durch Gewalt Anerkennung sich hätten ertrotzen können". (Riffel, a. a. O. p 275.) Stets kämpften die Christen nur für den rechtmässigen, d. i. für den vom Senate anerkannten Kaiser, selbst wenn er einer von den Verfolgern des Christentums war. — Wenn Burckhard, die Zeit Konstantins d. Gr. p. 348 behauptet, daß Christen an Aufständen gegen den Kaiser sich beteiligt, ja sogar eine Verschwörung gegen Diokletian inspiriert hätten, was zur unmittelbaren Folge jene blutigen Verfolgungen Diokletians gehabt hatte, so ist „diese Vermutung durch kein geschichtliches Zeugnis gestützt, sondern ruht nur auf teilweise sehr künstlichen und gewagten Kombinationen. Sie hat auch keinen Anklang gefunden. Sie ist vor allem im Widerspruch mit allem, was wir sonst über das politische Verhalten der Christen wissen und bedürfte also, um glaubhaft zu sein, um so mehr eines direkten Beweises". (Dr. E. Loening, Das Kirchenrecht in Gallien, p. 36. Anmkg. 1.) Gegen Burckhard vgl. noch F. Chr. Baur, Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1863, (III. Aufl.) p. 452 ss., Richter, das Weström. Reich, p. 666 s. Anmkg 21.

Christen unter den schwersten Verfolgungen ihr Leben lassen, und in beiden Fällen war das Betragen der Cristen gegenüber der Staatsgewalt dasselbe.

Es ist gewiß kein Zufall, daß gleichzeitig die Christen in manchen Ländern verfolgt wurden, während sie in anderen Ländern sich aller Freiheiten erfreuten. Ihr gleiches Verhalten hier und dort der Staatsgewalt gegenüber, sowie die gleiche Befolgung der Gesetze trat hiemit nur noch mehr zu Tage, wodurch die Vorwürfe einer Staatsfeindlichkeil, sowie einer Staatsgefährlichkeit am aller entschiedensten abgewiesen wurden.

3. An den Christen im täglichen Leben mußte Konstantin Folgendes in die Augen gefallen sein:

Die Christen sind moralische, gute und charaktervolle Menschen, die ihre Nächsten lieben und niemandem, nicht einmal ihren größten Feinden ein Leid antun. In Fällen verschiedener, besonders aber zur Zeit ansteckender Krankheiten hatten die Heiden die Opfermütigkeit der Christen selbst ihnen gegenüber mit gelindem Schauder zu bewundern Gelegenheit gehabt.

Die Christen sind brave Staatsbürger, die alle ihre staatsbürgerlichen Pflichten genau erfüllen, aber auch treue Staatsbürger, die niemals gegen die Staatsgesetze, ja nicht einmal gegen die gewiß ungerechtfertigten Verfolgungen sich auflehnen.

Das starke Gefühl der Zusammengehörigkeit aller Christen des weiten römischen Reiches, wie es ganz besonders zur Zeit der Verfolgung zum Vorschein kam, sowie die auf diesem Gefühl der Zusammengehörigkeit beruhende äußere feste Organisation der Kirche, — die Aufopferungsfähigkeit und Selbstlosigkeit der Christen, — ihr freudiger Todesmut für ihre Glaubensüberzeugung ihr Leben einzusetzen, imponierte ohne Zweifel allen Heiden! Die Erfolglosigkeit der allerschwersten Verfolgung hingegen öffnete allen, selbst einem Galerius, die Augen!

Diese Charakterzüge sind jedoch nicht bloß persönliche Eigenschaften der zeitgenössischen Christen, welche Eigenschaften in der Zukunft sich hätten ändern können, sondern es sind dies feste Grundsätze des Christentums selbst, die in der heiligen Schrift niedergelegt und von den Christen aller Zeiten gefordert werden.

Schließlich kam an den Christen noch das, für die einzuführenden Reformen sehr wichtige, ja vom politischen Standpunkte aus betrachtet, das allerwichtigste Moment in Betracht, daß sie an den republikanischen Staatsauffassungen der heidnischen Römer nicht festhielten, und im allgemeinen sich mit politischen Fragen

gar nicht befaßten, da ihnen ganz gleichgiltig war, welche Form die Staatsobrigkeit annahm. Sehr treffend und wohl absichtlich gebraucht Paulus das Wort ἐξουσία indem er hiebei bloß an die oberste Staatsgewalt im abstrakten Sinne denkt. Die Regierungsform ist ihm gleichgiltig, weil ein Produkt gegebener Verhältnisse und somit nicht gleichfalls spezifisch göttlichen Ursprungs. Die Christen waren somit einer Einführung von staatlichen Reformen in irgend welcher Richtung hin, selbst im Sinne eines orientalichen Absolutismus und einer Erbmonarchie, die Konstantin an Stelle des unnatürlichen Adoptionssystems einführen wollte, gar nicht hinderlich. Sie respektierten die Staatsgewalt als solche‘ möge selbe welche Form auch immer annehmen.

4. Um einen vollen Überblick über die ganze Sachlage zu erhalten, ist es angezeigt, wenigstens in aller Kürze anzuführen, was Konstantin vom Heidentum wissen mußte.

Das Heidentum war schon längst inhaltlos geworden, weil es das innere religiöse Leben der Römer nicht mehr, wie einst, beherrschte und leitete; eine solche Staatsreligion war nicht mehr imstande, die römische Weltmonarchie auch weiterhin stützen zu können. Das sittliche Band, das nur in der Religion wurzeln kann, und welches die Staatsgewalt mit dem Untertanen verknüpft, war zerrissen. Mit physischer Gewalt konnte zwar der Kaiser in seinen Staatsbürgern das staatliche Pflichtgefühl erhalten, aber dies reichte noch nicht hin, für die Dauer ein so großes Reich zusammenzuhalten, denn es mußte diese physische Gewalt auf zwei Seiten, gegen den Außenfeind und gegen den Staatsbürger, gleichzeitig auftreten! Militärrevolten, Bürgerkriege, war das charakteristische Merkmal des Fehlens einer den Staat erhaltenden Staatsreligion.)

b) Rückschluß.

1. Konstantin war Augen- und Ohrenzeuge des immer mehr und mehr wachsenden Christentums, sowie des stetig eingehenden Heidentums gerade in seinem Mannesalter, also zu einer Zeit, wann er alles mit reifem Verstande beurteilen konnte.

„Das bisherige Verhalten der Christen dem Staate gegenüber konnte ihn nur berechtigen, auch in der Zukunft von dem Christentum ein Wirkung zu erhoffen. welche für die Erhaltung und Ruhe des ungeheueren Reichs die erwünschteste erscheinen mußte“.[2])

[1]) vgl. auch Loening, a. a. O. I. p. 20 ss.

[2]) Loening, a a. O. I. p. 27 s.

Klingt es nun gar so merkwürdig oder gar unwahrscheinlich, daß Konstantin d. Gr., mit genialem Scharfsinn ausgestattet, die innere Lebenskraft des Christentums sofort erkannt hatte und als ein guter Menschenkenner die Charakterfestigkeit der Christen, sowie ihre, trotz aller grausamen Verfolgungen unveränderte Staatstreue sofort herausfand?

Wäre es gar so unmöglich, daß Konstantin zur Erkenntnis gekommen sei, was für einen ausgezeichneten Ersatz die Staatsordnung im Christentum resp. in den Christen an Stelle der hinfällig gewordenen heidnischen Staatsreligion resp. der sittlich, geistig und politisch heruntergekommenen [1]) heidnischen Staatsbürger finden würde?

Konstantin d. Gr., imstande den Zeitgeist und die in diesem Zeitgeiste eingetretenen Ereignisse ganz zu verstehen und voll zu würdigen, erkannte nur das Christentum — nur die Christen als das einzige staatserhaltende Element!

2. Diese Annahme findet in der Literatur großen Anklang.

Der ganz und gar mißglückte allgemeine und sehr grausam geführte Vertilgungskrieg der Heiden gegen die Christen mußte allen Heiden die volle Überzeugung aufdrängen, daß die Christen „bereits zu tief im römischen Staate gewurzelt und zu innig mit ihm verwachsen waren als daß man einen Ausrottungskrieg gegen sie hätte wagen, oder ihnen die Rechte der Menschheit länger vorenthalten dürfen".[2]) Wer jedoch von den einsichtsvolleren Heiden noch überdies die innere Stärke des Christentums erkannt hatte und die Allmächtigkeit des Christengottes kennen zu lernen die Gelegenheit sich nicht hat entkommen lassen, der mußte aus innerer Überzeugung ein Christ werden. Sehr schön führt dies Manso [3]) aus: „Doch wozu halten wir uns einzig an die äußeren Bestimmungsgründe, (Resultatlosigkeit der Christenverfolgungen), die zum Besten des Christentums wirkten? Auch in seinem Inneren lag gar manches, was den Fürsten von freiem Blick und unbestochenen Urteil Duldung und Achtung gebieten mußte". Abgesehen von jenem „Hohen, Unendlichen und Geheimnisvollen" am Christentum, was zu erfassen Manso dem Konstantin ganz abspricht, weil gewisse Handlungen Konstantins seine Bekehrung zum Christentum „aus solchen Einsichten und Empfindungen"

[1]) C. Jentsch, Christentum und Kirche, p. 59.
[2]) Manso, Leben Konstantins d. Gr. 89.
[3]) a. a. O. p. 89 s.

ohne weiters ausschließen,[1]) „enthielt der neue Glaube aber auch noch etwas anderes, was leichter aufzufinden und zu erfassen war, und doch nicht weniger für ihn sprach. Das Christentum hatte nun seit drei Jahrhunderten seine Gefahrlosigkeit für den Staat bewährt, und die Kaiser, die es unangetastet ließen, oder in ihren Schutz nahmen, in seinen Anhängern ruhige und ergebene Bürger gefunden. Die Lehren, die es verkündigte, jedem zugänglich, der sich mit ihnen bekannt machen wollte, atmeten den Geist der ungefärbten Liebe, edlen Einfalt und reinen, fast ängstlichen Sittlichkeit, und waren im Leben und im Leiden zu glänzend und für die Heiden zu beschämend wirksam gewesen, um sie verdächtig zu machen, oder die Handlungsweise, die sie erzeugten, einer überspannten Hartnäckigkeit, oder einer sinnlosen Verblendung, oder igend einem anderen niedrigen Beweggrunde beizumessen. Noch mehr. Auch der Vorzug der Bildung und Gelehrsamkeit trennte Heiden- und Christenwelt nicht weiter. Die Bischöfe u. Priester der letzteren wußten zu sprechen und zu schreiben, wie die Weisen und Redner der ersteren, und gewannen, weit gefehlt, in Umgange mit den Mächtigen und Großen zurückzustehen, durch Verstand, Kenntnisse und Belesenheit. Endlich wer kann zweifeln, daß selbst der Ungeweihte ein günstiges Vorurteil für das frische, jugendliche, lebendige Christentum fassen mußte, wenn er es mit dem Heidentume zusammenhielt, das durch klügelnde Deutler und spitzfindige Vernünftler längst seine dichterischen Bestandteile und mit ihnen jeden Reiz und jede Bedeutung für die Einbildungskraft verloren, oder vielmehr sich längst in dumpfen Aberglauben und todten Unglauben zerspalten hatte“.

„Um so näher mußte die Erwägung liegen, ob nicht die christliche Religion ... vermöchte ... die zerbröckelnden Elemente des universalen Römerreiches fest zusammen zu kitten, als neuer Lebenssaft den altersschwachen Staatskörper zu durchdringen. Der gewaltige Einfluß, den der neue Glauben auf seine Anhänger auszuüben imstande war, hätte sich in der Zeit der Verfolgung den Blicken der römischen Staatsmänner zur Genüge dargetan. Warum sollte er nicht zum Besten des Staatswesens in derselben Stärke wirken können, mit der er den Angriffen desselben getrotzt hatte?“ [2])

„Der geniale Scharfsinn Konstantins erkannte in dem Christentum die Macht, die stark genug und befähigt war, um in

---

[1]) Dieser Behauptung Manso's kann ich jedoch nicht beipflichten; vgl. oben p. 119.

[2]) Friedberg, Die Grenzen zw. Staat und Kirche, p. 7 s.

dem ungeheueren Reiche der Staatsgewalt als Stütze zu dienen. Durch die Anerkennung des Christentums, durch die Erhebung der Kirche zu einer vom Staate geschützten, mit den wichtigsten Privilegien versehenen, mit Reichtümern ausgestatteten Gesellschaft suchte der Käiser zunächst die sittlichen Kräfte, welche in der Religion Christi lebendig waren, dem Staate dienstbar zu machen".[1])

„Mit weitem, großartig staatsmännischem Blick überschaut er die Lage. Zweierlei mußte sich ihm ohne weiteres bemerklich machen: Die Hinfälligkeit des alten Glaubens, der in langsamer, aber unaufhaltsamer Zersetzung begriffen war, und die Unmöglichkeit, die neue Religion auszurotten. Diese Unmöglichkeit leuchtete vielen ein, sie war Inhalt einer auch unter Heiden weit verbreiteten Überzeugung; und gewiß haben auch viele die Gefahr, welche aus jener Unbezwinglichkeit des Christenglaubens für den Staat entsprang, in ihrer ganzen Größe gewürdigt; seit den Tagen Diokletians war sie jedem Verständigen offenbar. Allein von der Menge dieser Einsichtigen unterschied sich Konstantin dadurch, daß er aus den gegebenen Voraussetzungen klaren Geistes die einzig richtige Folgerung zog: diese Folgerung, daß jene unbezwingliche Macht eine weltgeschichtliche sei, dass ihr die Zukunft gehören müsse".[2])

„Ein Mann von erstaunlicher Intelligenz und schärfster Beobachtungsgabe, hatte er am Hofe Diokletians und später als selbständiger Beherrscher des Westens Zeit und Mittel genug gehabt, um über die Politik sich vollkommen klar zu werden, die das Kaisertum gegenüber den Christen, wie gegenüber den alten Kulten unvermeidlich einschlagen mußte. Er hatte deutlich erkannt, daß die alte Religion, mochte ihr noch immer die weit überwiegende Mehrheit der Reichsbürger angehören, innerlich haltlos, geistig kraftlos, vollständig unfähig geworden war, dem Reiche noch ferner als eine nachhaltige Stütze zu dienen. Der alte Staat war mit allen Waffen der brutalsten Gewalt bei dem Versuche, die Christen zu überwältigen, vollständig gescheitert. Mehr aber, Konstantin erkannte, daß die unbezwingliche Macht der Christen eine weltgeschichtliche sei, daß ihr die Zukunft gehören müsse. Ebenso kühn wie scharfblickend, hielt er es nun für geboten, nicht mit mürrischer Duldung zuzusehen wie allmählich dieser neue Staat im Staate von sich aus den alten Staat sprengte oder

---

[1]) Loening, a. a. O. I. p. 24.
[2]) Brieger, in Z. f. K. G. IV. p. 185 s.

eroberte, sondern sich selbst an die Spitze dieser Bewegung zu stellen, sich ihrer durch einen großen Entschluß zu bemächtigen. Er hoffte, wenn er jetzt der Kirche zugleich klug und kraftvoll die Hand bot, diese stärkste geistige Macht der Zeit, die geschlossene, einheitliche, wohl organisierte christliche Welt, die kraft- und lebensvollste neue Gestaltung im Reiche neben der Armee, in seinen Dienst nehmen und für die Neubelebung und innere Zusammenfassung des auseinander fallenden Reiches gewinnen zu können. In diesem Sinne begann er damals das, was man seine Politik der Parität nennen mag".[1])

„Es wird ihm (Konstantin) klar, daß das verfallende Heidentum den Staat mit in seinen Verfall hineinzieht, daß wenn der Staat wirklich erneuert werden soll, er auch einer neuen religiösen Grundlage bedarf, und daß nur das Christentum diese bieten kann; und in dem Masse, als ihm dieses klar wird, sucht er dem Christentum Raum zu machen, und ein Band zwischen Staat und Kirche zu knüpfen. Das Christentum soll das Salz werden, den Staat vor der Fäulnis des Heidentums zu bewahren".[2])

„Могъ ли Константинъ, смотря на безпричинную свирѣпость гонителей христіанъ, на тысячи жертвъ варварской политики императора, на твердость и мужество христіанъ, чрезъ что они громогласнѣе всякихъ словъ говорили, что вѣра ихъ есть святая истинна, могъ ли Константинъ, смотря на все это не понимать, что христіане и христіанство, это — великая сила, пришедшая въ міръ, которая требовала глубокаго уваженія къ себѣ".[3])

„Die Einheit des religiösen Empfindens, des Denkens und Wollens, mit der die katholische Kirche damals wie ein Fels in der wilden Brandung des öffentlichen Lebens stand, und die Autorität, die sie in einer Zeit, in welcher alle Autoritäten sanken, unwidersprochen über Hunderttausende ausübte, hatte die Blicke Konstantins, die nach einer Stütze suchten für den in seinen Grundfesten wankenden Römerstaat, auf die katholische Kirche als auf den Grundpfeiler der von ihm beabsichtigten Neuorganisation des alten Staates gerichtet".[4])

„Diokletian und seine Caesaren, die das schwierige Werk einer Wiederbelebung des hinsiechenden und beinahe schon zerfallenen Reichskörpers unternahmen, gedachten ihren Neubau da-

[1]) Hertzberg, allg, Weltgeschichte, III. Bd. p. 637 s.
[2]) Uhlhorn, Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum p. 368.
[3]) А. Лебедевъ, Собраніе сочиненій, tom. IX. p. 34.
[4]) Hülle, Die Toleranzerlässe römisch. Kaiser, p. 107.

durch zu sichern, daß sie den anderen: das geistig-weltliche Reich der Christen, zerschmetterten. Das gelang nicht, und wenn ein staatskluger und mit dem vorausschauenden Blick des Genies begabter Mann unter ihnen war, so lag es diesem nahe genug, sich zu sagen: »Dieses Christenreich erweist eine wunderbare Wiederstands- und Lebenskraft und, das muß man ihm lassen, es hat gute Ordnungen, eine vortreffliche Disziplin, eine bessere als unsere Legionen sich bewahrt haben. Versuchen wir's mal mit den Christen, statt gegen sie! Zwar sind sie die Minderheit, aber bei ihnen ist der Geist, ist die Kraft; was nützt eine Masse feiger Sklavenseelen! Machen wir also diese starken, wohldisziplinierten zur Grundlage unseres Staates, ihre klugen und tüchtigen, geschäftsgeübten, dabei ehrlichen und zuverläßigen Bischöfe zu Staatsbeamten. zu Stützen des Reiches«".[1])

3. Wenn Jentsch[2]) sagt, „wir wissen nicht, ob Konstantin solche Erwägungen angestellt hat", so wäre dieser Zweifel nur insofern berechtigt, als uns in der Tat direkte Beweise für solche Erwägungen nicht vorliegen; daß ein Konstantin aber solche Erwägungen denn doch angestellt hat, läßt sich aus vielen erwiesenen Tatsachen ohne weiters schließen.

Der schlagendste Beweis hiefür, daß Konstantin schon frühzeitig seinen Plan fertig hatte, ist der, daß Konstantin bei der ersten sich ihm darbietenden günstigen Gelegenheit nach Erlangung der unmittelbaren Herrschaft über den ganzen Occident und der mittelbaren über den Orient[3]) das Mailänder Edikt erläßt und bestrebt ist, den im diesem Edikt ausgesprochenen Gedanken so rasch als möglich zu verwirklichen; denn es war Konstantin vollkommen klar, daß dem Christentum die ihm im Staate und vor dem Recht gebührende Stellung so rasch als möglich einzuräumen wäre. Schon dem größten Gegner des Christentums, dem Galerius, war diese Notwendigkeit, daß der Staat dem Christentum gegenüber sich anders als bisher verhalten müsse, auf dem Todtenbette aufgekommen und er erließ ein Edikt, das gerade aus dem Munde des Galerius gewiß nicht erwartet wurde, noch erwartet werden konnte: die offizielle Anerkennung des Christentums.

---

[1]) Jentsch, l. c

[2]) a. a. O. p. 60.

[3]) Licinius bedeutete nicht viel und gegenüber Maximinus trat Konstantin mit der Autorität eines Oberaugustus auf. Tatsache ist es auch, daß Maximin sich den Anordnungen Konstantins fügte: μηδ' αὖ παρεκθέσθαι τὸ κελευσθὲν δέει ..... διαχαράττει το γράμμα; (Euseb. hist eccl. IX. 9.)

Bei Konstantin verhält sich die Sache aber noch ganz anders. Er ist schon lange vor dem Jahre 312 ein Freund der Christen geworden, der offenbar aus Gerechtigkeit die Verfolgungen der Christen verurteilte. Am Hofe Diokletians waren ihm die Hände noch gebunden, als Caesar jedoch in Gallien, bezeugt er schon offen seine Christenfreundlichkeit und beseitigt jedwede auch nur scheinbare Verfolgung der Christen.

Es wäre nicht denkbar, daß Konstantin in dieser Zeit, am Hofe Diokletians und später als Caesar-Augustus in Gallien mit dem Christentum und dessen Lehren sich nicht näher bekannt gemacht hätte. Es ist weiters gleichfalls unmöglich, daß der sittenreine Konstantin, der am Hofe Diokletians heidnische Lebensanschauungen sich nicht angeeignet, vielmehr sie verurteilt hatte, an den christlichen Lebensprinzipien ihrer selbst willen keinen Gefallen gefunden hätte.

Wäre es wirklich unmöglich, daß ein Konstantin den neuen Glauben und die nach dessen Grundsätzen lebenden Christen persönlich kennen lernend, seine Erwägungen über die Güte dieses neuen Glaubens, über dessen Einfluß auf die Erziehung der menschlichen Gesellschaft nicht schon bis zum Jahre 312 gemacht hätte. Mit genug Sicherheit können wir dies bejahen. Das Studium Konstantins hat uns diese Überzeugung eingeimpft und es ist auch tatsächlich allgemeine Meinung, daß Konstantin bis zum Jahre 312 zwar noch kein Christ, aber vom Christentum schon berührt gewesen! Im Jahre 312 tritt eine wesentliche Umwandlung in dem Innern Konstantins ein. Wie wir gesehen haben, wird er durch die Ereignisse vor der Entscheidungsschlacht an der Milvischen Brücke, sowie durch den verheißenen und tatsächlich auch errungenen glänzenden Sieg ein voller Christ aus Überzeugung.

Seine Auffassungen vom Christentum als staatserhaltendes Element, die Konstantin bis zum Jahre 312 bloß als rechnender Politiker gehabt hatte, änderten sich seit 312 gewiß nicht; im Gegenteil, sie wurden nun noch mehr gefestigt und gleichzeitig auch geläutert.[1]) Hatte Konstantin bis zum Jahre 312 das Christen-

[1]) Von Staatsklugheit als leitendes Moment in der Religionspolitik Konstantins d. Gr. kann auch nach dem Jahre 312 insofern gesprochen werden, als Konstantin zur Erkenntnis gekommen, daß die Christen sehr treue, pflichteifrige und opferfreudige Bürger seien, den festen Entschluß faßte, den Staat christianisieren zu müssen, um alle Bürger zu solch treuen Untertanen zu machen; denn nur auf diese Weise konnte der römische Staat vor dem Zerfalle, vor

tum bloß als Staatsmann betrachtet und selbes auch bewundern gelernt, so lernte er seit 312 das Christentum in seinem inneren Wesen, in seinem hohen Zwecke zum Seelenheile der Menschheit kennen und wurde nun als ein Christ aus Überzeugung selbstverständlich nur noch mehr, weil jetzt auch aus inneren Beweggründen, vom Gedanken erfaßt, das ganze Reich und alle seine Untertanen zu christianisieren.

4. Somit haben diejenigen, welche Konstantin d. Gr. in seiner Religionspolitik bloß als Politiker auftreten lassen vollkommen Recht, nur ist Konstantin ein reiner Politiker bloß bis zum Jahre 312 gewesen. Nach seiner Bekehrung hat hat Konstantin seine politischen Erwägungen betreffend eine Wiedergeburt des Staates durch das Christentum gewiß nicht fallen gelassen: Denn inneren Gehalt des Christentums d. i. das Christentum von der wahren eigentlichen Seite betrachtend und erfassend, erkannte er ganz deutlich dessen innere Lebenskraft und sittliche Stärke, beugte sein Haupt vor ihm d. i. vor dem Christen-Gotte und wurde ein treuer ergebener Diener des einzigen wahren Gottes, beseelt als solcher vom innigsten Drange, das Reich Gottes auf Erden — die Kirche — zu verbreiten und zu festigen. Daß dem Staate, dem Gemeinwesen die Christianisierung der Menschen nur zum Wohle gereicht hatte, ist unleugbare Tatsache, die bis heute sich bewahrheitet und sich stets bewahrheiten wird. Die modernen Freigeister, Staatserhalter und Menschheitsbeglücker, die heute auch ohne Christentum bestehen zu können glauben, nachdem sie sich an der christlichen Kultur satt gesogen haben, werden bald von selbst zum Christentum wieder zurückkehren. Es kann deren Vorgehen folgendermassen bildlich dargestellt werden: Auch das ungezogene mutwillige Kind läuft seiner Mutter davon, wenn es satt ist, jedoch nur um bald, wenn der Hunger es quällt, mit um so größerer Eile zu der Mutterbrust zurückzukehren.

Soldatenrevolten und Bürgerkriege gerettet werden. Wiederstrebt eine solche Art von Staatsklugheit der christlichen Gesinnung Konstantins? Gewiß nicht! Im Gegenteil, diese Staatsklugheit wird durch die aufrichtige christliche Gesinnung Konstantins nur noch mehr geläutert und gibt andererseits Konstantin reichliche Gelegenheit, seine Christlichkeit zum Ausdruck zu bringen. Die religiösen und die politischen Beweggründe, die Konstantin d. Gr. zum Erlasse des Mailänder Ediktes hindrängten, widersprechen somit einander nicht, sondern im Gegenteil ergänzen einander, weil sie doch gemeinsam auf dasselbe Ziel hinstrebten: die Christianisierung des Reiches.

Gegen diese modernen Gegner des Christentums, die das von Konstantin d. Gr. um das Staatswesen und um das Christentum geschlungene Band zerreissen möchten, vgl. z. B. die ausgezeichneten Ausführungen Keim's und Uhlhorn's.

„Es sind Gedanken ernstester Art, welche der große Schritt Konstantins uns nahe legt. Er glaubte den Staat zu retten, und er rettete ihn, indem er ihm das Christentum zum Inhalt, zum sittlichen Salze gab; heute gibt es nach allen Wohltaten, welche die Religion den Staaten erwiesen, viele umgekehrte Konstantine, welche den religionslosen Staat als das Heil der Zukunft verkündigen, indem sie darunter noch ein ganz Anderes Verstehen als nur jene Trennung der zwei selbständigen Gebiete Staat und Kirche, welche der Kirche und dem Staat nicht wehe und der brüderlichen Freundschaft beider keinen Eintrag tut. Konstantin der Heide, beschämt sie, nnd wenn es ginge, wie sie möchten, so müßten sie in der sittlichen Fäulniß ihrer Schöpfung zum zweiten Mal auf der Weltuhr das Jahr 313 schlagen lassen, um die Religion wieder hereinzubitten, welche der Kulturstaat nun seit anderthalb Jahrtausenden als unzertrennliche Genossin seiner höchsten Aufgaben angenommen, und welche sie mit dem kurzen Zeitblick auf einen kleinen Augenblick hinausgebeten haben".[1])

„Unsere Zeit ist die erste, die wieder ernstlich an dem Werke Konstantins zu rütteln beginnt, und viele meinen, als Vorbedingung eines weiteren Fortschritts der Kulturentwicklung fordern zu müssen, daß es geradezu rückgängig gemacht werde. Die daran arbeiten, mögen wohl bedenken, daß es der Staat gewesen ist, der in seiner Not die Verbindung mit dem Christentum gesucht hat, weil er eines neuen Gewissensbandes bedurfte für seine Bürger, nachdem das von dem alten Glauben geschlungene Band sich gelöst hatte, weil er eines neuen sittlichen Salzes bedurfte, sollte das Volksleben nicht völlig verfaulen. Käme es wirklich dahin, daß das Band, welches Konstantin zwischen dem Christentum und dem Staats- und Volksleben geknüpft hat, wieder zerrissen würde, so würde sich auch bald genug zeigen, daß der Staat das Christentum nicht entbehren kann, und das Volksleben ohne das Salz des Christentums in rettungslose Fäulnis geraten muß. Hinter Konstantin zurückgehend, würde man zu Diokletian kommen, man würde den Versuch abermals machen müssen, das Christentum mit Gewalt zu unterdrücken, und dabei würde ent-

---

[1]) Keim, Der Übertritt Konstantins, p. 38 s.

weder unser ganzes Volksleben und unser ganzes Kulturleben untergehen, wie Diokletians Schöpfung und das ganze antike Kulturleben untergegangen ist, oder man würde sich bald entschließen müssen, wenn es anders dann noch möglich ist, die Tat Konstantins zum zweitenmale zu tun".[1])

5. In der Erforschung der Religionspolitik Konstantins wird allgemein ein Umstand übersehen, der von großer Wichtigkeit ist u. zw. folgender: Konstantin hatte gewiß s c h o n l a n g e v o r[2]) 313 den Gedanken gefaßt gehabt, das kräftige Christentum, dem allein die Zukunft winkte, an Stelle des absterbenden Heidentums zur Staatsreligion zu machen. Dieser Umsturz konnte jedoch nicht vom Baume gebrochen werden, denn die Heiden bildeten noch die erdrückende Mehrheit, und wenn auch viele von ihnen das Christentum nicht mehr verachteten und haßten, wie einst, so gab es noch viele Heiden, die einen solchen unerhörten Umsturz: die „Ungläubigen" zu Gläubigen und die Gläubigen zu „Ungläubigen" zu machen, nicht so ohne weiters zugelassen hätten. Konstantin klug und vorsichtig genug in seinem ganzen Tun und Lassen wartete den richtigen und folgenschweren Augenblick ab; und dieser Augenblick kam, vielleicht noch früher und anders als ihn Konstantin erwartet hatte.

Konstantin steht vor der Entscheidungsschlacht. Von dem Siege hing nicht allein eventuell sein Leben und seine Hoffnungen und großen Pläne für die Zukunft ab, sondern auch das Wohl und Wehe des gesamten Reiches.

Zwei sehr wichtige Momente traten nun ein, die für die ganze Zukunft von weltbewegenden Folgen sein sollten. Einerseits die Bekehrung Konstantins, andererseits der Augenblick eines gegen die bestehende Staatsreligion zu fällenden Staatsstreiches, ohne daß Unruhen, Revolutionen, Bürgerkriege eintreten mussten: wenn nur die Zuversicht auf die versprochene Hilfe des Christengottes in Erfüllung ging, wenn der Christengott half, wenn Konstantin trotz der so großen Übermacht, trotz der festen Mauern des unter dem Schutze des Kapitols-Jupiter stehenden Roms, trotz der Maxentius zugesagten Hilfe aller heidnischen Götter über diesen siegte. Und Konstantin siegte und mit ihm das Christentum über das Heidentum, denn nun mußten selbst die zähesten Heiden angesichts eines so ausdrücklichen Beweises zugeben, daß der

[1]) U h l h o r n, a. a. O. p. 376 s.

[2]) Ἤδη μὲν πάλαι betont Konstantin selbst in den Anfangsworten des Mailänder Ediktes (E u s e b. hist. eccl. X. 5.)

Christengott ein allmächtiger Gott sei, weit stärker als ihre eigenen Götter, die Maxentius zu Hilfe gerufen hatte und die alle ihm Glück verheißen haben. Und in der Tat nahm alle Welt diesen Sieg Konstantins als ein Wunder an. Davon bezeugen die heidnischen Panegyriker.

Das Mailänder Edikt ist somit einerseits ein Akt der christlichen Überzeugung Konstantins: Der wahren Religion gebührte vorläufig wenigstens die Gleichberechtigung mit der alten Staatsreligion! Andererseits ist das Mailänder Edikt die gesetzliche Form des gelungenen d. i. ohne Gewaltanwendung vollführten Staatsstreiches des christlichen Kaisers gegen die bestehende Staatsreligion, sowie gegenüber der überwältigenden Mehrheit der Staatsbürger.

6. Die Beweggründe zum Mail. Edikt d. i. zur staatsrechtlichen Gleichstellung des Christentums mit dem Heidentum werden daher ganz und gar mißverstanden, wenn ihnen bloß ein politischer Charakter beigelegt wird. Wäre Konstantin nur von politischen Motiven geleitet worden, so hätte er doch wohl getrachtet, die Sympathien der erdrückenden Mehrheit seiner Untertanen sich zu erhalten, sonst lief er Gefahr, im Großen auf der einen Seite zu verlieren, was er im kleinen auf der anderen Seite gewonnen hätte. „Eine Staatsklugheit, die so rechnet, oder vielmehr sich so verrechnen kann, soll kein Geschichtsforscher aufnehmen am wenigsten bei einem Fürsten, der so viele Proben richtiger Einsicht in die öffentlichen Verhältnisse gegeben hat".[1]) Konstantin d. Gr. hat sich in seiner Religionspolitik von Staatsklugkeit aber doch leiten lassen, nur kommt diese hierin zum Ausdruck, daß er auf die religiöse Überzeugung der erdrückenden Mehrzahl seiner Untertanen Rücksicht nimmt und die althergebrachten Rechte und Privilegien des Heidentums nicht verletzt.

Gegen Burckhardt, Brieger, Gibbon u. A., die Konstantin nur als rechnenden Politiker in allem handeln lassen und somit, auch was die Erlassung des Mailänder Ediktes betrifft, ein Gleiches behaupten, vgl. sehr treffend Keim,[2]) Grisar,[3]) Schultze,[4]) Seeck,[5]) Bossier,[6]) Uhlhorn,[7]) Спасскiй,[8]).

[1]) Manso, a. a. O. p. 74.
[2]) a. a. O. p. 37.
[3]) in Z. f. kath. Th. VI. Jhgg. 1882, p. 554 ss.
[4]) Gesch. d. Unterganges, I. p. 39 ss.
[5]) Gesch. d. Unterganges, I. p. 58.
[6]) La fin du paganisme, p. 27 ss.
[7]) a. a. O. p. 358 s.
[8]) Обращенiе Константина, p. 19.

Gegen jene, die Konstantin bloß als Christen auftreten und handeln lassen, so daß auch das Mailänder Edikt Konstantin n u r *als Christ* erlassen hätte, spricht der Wortlaut des Mailänder Ediktes selbst. Hatte Konstantin n u r *als Christ* dieses Religionsgesetz sanktioniert, so hätte er das Christentum zur Staatsreligion im damaligen Sinne d. i. zur alleinherrschenden Staatsreligion erheben m ü s s e n, was manche übereifrige Verteidiger der Christlichkeit Konstantins in der Tat auch behaupten. Die physische Macht ein solches Gesetz zu erlassen und es auch in Praxis zu setzen, hatte Konstantin wohl gehabt, getan hat er es aber doch nicht, denn der Wortlaut des Mailänder Ediktes besagt etwas ganz anderes! [1]) Ja nicht einmal nach der endgiltigen Niederlage des Heidentums im offenen Felde (im Jahre 323) hatte Konstantin ein Edikt de fide catholica erlassen. Warum? Weil er eben eingesehen hatte, daß hiezu die Zeit noch nicht gekommen war — weil die politischen Nebenumstände hievon noch abrieten. Selbst die indirekte Erhebung des Christentums zur alleinigen Staatsreligion durch ein allgemeines Verbot des Heidentums, was die oben erwähnten Verteidiger der Christlichkeit Konstantins allerdings annehmen, ist bei Konstantin nicht [2]) erwiesen!

§ 10.

Über den Bestand des Mailänder Ediktes.

a) Die bisherige Meinung betreffend den von Lactantius, sowie jenen von Eusebius angeführten Gesetzestext.

1. Die Bedeutung des Mailänder Ediktes für das Christentum ist so groß, daß wir auf eine eingehende Untersuchung desselben nicht verzichten können, umsomehr da viele mit dem Bestande an sich des Mailänder Ediktes, sowie mit den in diesem Edikt enthaltenen Bestimmungen im engen Zusammenhange stehenden Fragen, so z. B. betreffend die uns interessierende staatsrechtliche Gleichstellung des Christentums mit dem Heidentum als zweier n e b e n einander bestehenden Staatsreligionen, noch ungelöst sind, resp. unrichtig gelöst wurden.

---

[1]) vgl. weiter unten (denselben Abschnitt.)

[2]) vgl. den III. Abschnitt des vorliegenden Bandes.

Bis O. Seeck[1]) hat man im Hinblick auf die Überschrift bei Eusebius[2]) und in zu großer Rücksichtnahme auf die große textliche Übereinstimmung zwischen dem von Lactantius[3]) im Urtext und jenem von Eusebius in Übersetzung angeführten kaiserlichen Erlaße allgemein angenommen, daß bei Lactantius das Mailänder Edikt in der Urschrift, d. i. genauer der mehr oder weniger verstümmelte Text des Mailänder Ediktes und daß bei Eusebius die Übersetzung dieses Textes vorliege.

Die textlichen Verschiedenheiten des Urtextes und der Übersetzung desselben wurden von einigen, besonders von den Gegnern der Glaubwürdigkeit des Eusebius auf Kosten des Letzteren überschätzt, von anderen, in erster Linie von den Verteidigern der Glaubwürdigkeit des Eusebius jedoch unterschätzt.

Ein Beispiel der Überschätzung dieser textlichen Verschiedenheiten bietet die Meinung des Crivellucci:[4]) L'editto di Galerio e l'editto di Milano adulterati[5]) da Eusebio.

Einige Beispiele der Unterschätzung dieser textlichen Verschiedenheiten wären folgende: Görres[6]) gibt zu,[7]) daß die Übersetzung des Eusebius mit dem vermeintlichen lateinischen Originaltext des Mailänder Ediktes bei Lactantius nicht ganz übereinstimmt, „aber daraus ergibt sich doch nur so viel, daß Eusebius den lateinischen Wortlaut hier und da in *unwichtigen* Einzelheiten nicht völlig korrekt übersetzt haben mag“.[8])

Dem Antoniades[9]) z. B. macht von den textlichen Verschiedenheiten bloß der Zusatz zum Worte divinitas bei Lactantius: ut possit nobis summa divinitas, cuius religioni liberis

---

[1]) Das sogenannte Edikt von Mailand in Z. f. K. G. XII. Bd. Gotha 1891, p. 381–386.

[2]) hist. eccl. X. 5. (ed. Ed. Schwartz — griech.-christ. Schriftsteller, IX. Bd. II. Teil, p. 883 ss.)

[3]) de mort. persecut. cap. 48 (Migne, s. l. tom. VII. col. 267 ss.)

[4]) Amedeo Crivellucci, Della fede storica di Eusebio nella vita di Costantino, Livorno 1888, p. 123 s.

[5]) Mit Recht weist Dr. Fr. Görres (in Z. f. w. Th. Bd. XXXIII. 1890, p. 126) adulterati (gefälscht) als einen „viel zu starken Ausdruck“ zurück.

[6]) l. c.

[7]) wie ja niemand bisher die textlichen Verschiedenheiten ganz negiert hat, weil sie sich eben nicht negieren lassen.

[8]) vgl. noch idem, Artikel „Toleranzedikte“ in Kraus, R. E. d. christl. Altert. II. Bd. p. 896 ss. — Hilgenfeld, im Z. f. w. Th. Bd. XXVIII. 1885, p. 509 ss.

[9]) Chr. Antoniades, Kaiser Licinius. Dissertatio inauguralis. München, 1884, p. 11.

mentibus obsequimur, der bei Eusebius fehlt, die einzige Schwierigkeit; doch auch über diese Schwierigkeit setzt sich Antoniades im Anschluß an Keim[1]) mit folgenden Worten leicht hinweg: „den gar unschuldigen Zusatz über die divinitas aber mag man sich entweder daraus erklären, daß er wirklich in dem späteren Edikt (?) des Licinius vorkam, oder wohl besser aus einer Hineintragung des sich selbst vergessenden Schriftstellers", was jedoch Hülle[2]) mit gutem Grund bezweifelt.

Manso[3]) spricht von einer lateinischen Urschrift des Mailänder Ediktes bei Lactantins, die aber „stellenweise lückenhaft" ist, und von einer griechischen Übersetzung dieses Ediktes bei Eusebius, die jedoch „hier und da verfehlt" ist.

Wo ist jedoch das Korrektiv hiefür, daß bei Lactantius die Urschrift des Mailänder Ediktes stellenweise lückenhaft ist? Gewiß nur in der hier und da verfehlten Übersetzung des Eusebius; und umgekehrt, wo ist das Korrektiv für die nicht ganz richtige Übersetzung des Eusebius, wenn nicht in der stellenweise lückenhaften Urschrift bei Lactantius? Ist jedoch der Lactanztext lückenhaft, so hat Eusebius seiner Übersetzung offenbar nicht den bei Lactantius *verderbten* Text zu Grunde gelegt!

Berücksichtigt man den Umstand, daß Görres, Antoniades, Keim, Manso an der bisherigen Meinung noch festhalten, daß nämlich bei Lactantius und Eusebius der Originaltext des Mailänder Ediktes, resp. die Übersetzung desselben enthalten sind, so wird die Verwischung der textlichen Verschiedenheiten nur zu erklärlich!

Um wieviel mehr unterschätzen, übersehen, verdecken oder gar auch verschweigen die aufrichtigen Verteidiger der Glaubwürdigkeit des Eusebius diese textlichen Verschiedenheiten!

2. Der allgemeine Fehler besteht bei allen, d. i. sowohl bei denjenigen, die die textlichen Verschiedenheiten überschätzen, als auch bei denjenigen, die selbe unterschätzen, wie schon gesagt, darin, daß sie alle die Überschrift bei Lactantius, der den von ihm angeführten kaiserlichen Erlaß *ganz ausdrücklich* litterae Licinii, erlassen zu Nicomedien an den praeses von Bithynien sein läßt, sowie die Überschrift bei Eusebius, der den von ihm angeführten Erlaß *ausdrücklich* als διάταξις (Edikt) Κωνσταντίνου καὶ Λικιννίου, erlassen zu Mailand hinstellt, gar nicht beachten,

---

[1]) Römische Toleranzedikte in Tübinger Theolog. Jahrbücher, 1852, p. 221

[2]) Die Toleranzerlässe röm. Kaiser, p. 87.

[3]) Leben Konstantin d. Gr. p. 76.

sondern kurzweg bei Lactantius den Wortlaut des Mailänder Ediktes und bei Eusebius die Übersetzung dieses Gesetzestextes, also Urschrift und Übersetzung eines und desselben Textes annehmen.

Die einen weisen auf die großen Differenzen der Texte hin, die so groß wären, daß Eusebius sogar zum Fälscher gestempelt wird; die andern übersehen über der im allgemeinen genommen doch sehr großen Übereinstimmung beider Texte diese Differenzen oder suchen sie zu verdecken, statt näher auf sie einzugehen; allerdings deshalb, weil sie nicht anders können, wenn sie bei Lactantius die Urschrift des Mailänder Ediktes und bei Eusebius die Übersetzung dieser Urschrift sehen.

3. Seeck hat diese bisherige, allgemein verbreitet gewesene Meinung zu erschüttern gesucht, was ihm jedoch nur zum Teil d. i. soweit diese Meinung in der Tat irrig gewesen, gelungen ist.

Seeck hat einigermassen Licht in diese schwierige Frage nach den textlichen Verschiedenheiten beider Texte gebracht, nicht aber auch was die textliche Übereinstimmung anbelangt.

Ganz richtig hebt er hervor, daß „die Übersetzung der Urkunde bei Eusebius von dem Texte des Lactantius Abweichungen zeigt, welche sich kaum alle durch Fehler und Auslassungen des einen oder des anderen genügend erklären lassen“ [1]; wenn Seeck fortsetzt: „Es scheinen hier wirklich zwei verschiedene Redaktionen des Briefes vorzuliegen, von denen die eine an den Konsularis Bithyniens, die andere wahrscheinlich an den Statthalter von Eusebius' Heimatsprovinz gerichtet war“, so hat er, wie wir gleich unten sehen werden, Unrecht.

Somit ist nach Seeck der Übersetzung des Eusebius nicht mehr ein kaiserlicher Erlaß in dem von Lactantius angeführten Wortlaute zu Grunde zu legen, sondern ein *anderer Text.* Da jedoch Seeck von seiner aprioristisch gefaßten Meinung ausgeht, daß ein Mailänder Edikt überhaupt nicht besteht -- überhaupt nicht erlassen wurde, weil eine Notwendigkeit hiezu nicht verhanden war, so muß er den von Eusebius in griechischer Übersetzung angeführten kaiserlichen Erlaß (gewiß in Beachtung der großen Übereinstimmung mit dem Licinischen Reskript) als die Übersetzung dieses Letzteren hinstellen, so daß wir nun wieder bei Lactantius den Originaltext und bei Eusebius die Übersetzung desselben Erlasses — allerdings nicht wie bisher an-

[1] Z. f. K. G. XII. p. 382 s.

genommen wurde, des Mailänder Ediktes, sondern des Licinischen Reskriptes erhalten; und wir stehen, wie wir gleich unten sehen werden, vor denselben textlichen Schwierigkeiten wie vorher; die Annahme Seeck's einer *anderen* Fassung des Licinischen Reskriptes als Vorlage der Übersetzung des Eusebius hilft nicht viel, weil dies bloß ein leicht erklärlicher Notausweg ist. Seeck kann ja nichts anderes der Übersetzung des Eusebius zu Grunde legen, als eben eine andere Fassung des Licinischen Reskriptes!

b) Die von O. Seeck vertretene Ansicht und deren Widerlegung.

1. Das Mailänder Edikt ist von ganz besonderer Wichtigkeit einerseits für die Feststellung der auf Überzeugung beruhenden und nicht bloß aus politischen Beweggründen erheuchelten, persönlichen christlichen Gesinnung Konstantins und andererseits für eine genaue Festlegung der Religionspolitik des Kaisers Konstantin, des ersten christlichen Kaisers. Auch wird das Mailänder Edikt als die magna charta libertatum der Christen hingestellt. [1]

Diese große Bedeutung des Mailänder Ediktes, die Letzteres schon beinahe zwei Jahrtausende in den Augen der ganzen Christenheit besitzt, will O. Seeck, [2] mit der Hand des unnachsichtigen Kritikers herunterreissen. Doch fand diese Behauptung Seeck's betreffend den Nichtbestand des Mailänder Ediktes gar keinen Anklang in der Literatur, sondern im Gegenteil eine gehörige Widerlegung, so besonders von Seite des Görres; [3] vgl. aber auch Crivellucci, [4] Hülle, [5] Schultze, [6] Гидуляновъ. [7]

Da jedoch Seeck an seinen Behauptungen trotz der vernichtenden Kritik des Görres festhält, indem er in „Geschichte des Untergangs [8]....“ ohne Bezugnahme auf die Ausführungen des Görres seine Behauptungen betreffend die Nichtexistenz

[1] Arendt, Konstantin der Gr. und sein Verhältnis zum Christentum in Tübinger Quartalschrift 1834, III. p. 394. fasst ganz mit Recht das Mailänder Edikt als „politische Einsetzungsakte des Christentums“ auf.

[2] Das sogenannte Edikt von Mailand in Z. f. K. G. XII.

[3] Dr. Franz Görres, Eine Bestreitung des Ediktes von Mailand durch O. Seeck in Z. f. w. Th. Leipzig 1892, XXXV. p. 282—295.

[4] L'editto di Milano in Studi Storici, Vol. I. Fasc. II. p. 239.

[5] a. a. O. p. 97 ss.

[6] Art. „Konstantin d. Gr.“ in R. E. X. Bd. p. 763.

[7] Восточные Патріархи, p. 17. Anm. 1.

[8] Bd. I. p. 457; vgl. auch p. 460.

des Mailänder Ediktes wiederholt, sehe ich die Notwendigkeit ein, nochmals auf Seeck's Behauptungen einzugehen.

Ich stimme den von Görres angeführten Momenten ohne weiters bei, füge aber für den Erweis des Bestandes des Mailänder Ediktes zu den Ausführungen des Görres noch einige neue Momente hinzu. Hauptsächlich werde ich einige genug wichtige Einzelheiten, die viel Licht in manche mit dem Bestande dieses Ediktes im kausalen Zusammenhange stehenden Fragen bringen, und die entweder übersehen oder vielleicht auch verschwiegen wurden, genauer kritisch untersuchen. Besonders werde ich auch einige andere, aus der Negierung des Mailänder Ediktes resultierenden Behauptungen Seeck's, die sich schon zu verbreiten beginnen, und sogar von Görres selbst übernommen wurden, und z. B. bei Hülle[1]) eine eigenartige Behauptung zur Folge hatten, ins rechte Licht zu bringen versuchen.

2. Wie schon bekannt, soll nach Seeck die ganze Religionspolitik Konstantins in Ansehung der Christen sich bloß auf die Unterzeichnung und Durchführung des Galerius'schen Toleranzediktes vom Jahre 311 beschränkt haben. Alles andere, was man von einem Edikt von Mailand fabelt, wäre nichts anderes, als das von Licinius am 13. Juni 313 zu Nikomedien erlassene Reskript, welches jedoch über den Rahmen des Toleranzediktes vom Jahre 311 nicht hinausgeht und den einzigen Zweck hatte, dieses Tolezanzedikt in den Ländern Maximins wieder zur Geltung zu bringen, da letzterer jenes nur halb zur Durchführung gebracht hatte und bald überhaupt nicht beachtete, sondern die Christen auch weiterhin verfolgte.

Ich kann nicht umhin, die Schlußfolgerungen Seeck's betreffend die Nichtexistenz des Mailänder Ediktes mit dessen eigenen Worten anzuführen, denn an diese knüpfen sich auch andere Sondermeinungen Seeck's, die Anklang gefunden haben und die im Verlaufe meiner weiteren Ausführungen von selbst hervortreten werden. „Prüft man nun den Text des sogenannten Ediktes von Mailand genauer, so wird man finden, daß es keinen anderen Zweck hatte und haben konnte, als jene chikanösen Bestimmungen des Maximinus Daja wieder zu beseitigen. Im ganzen übrigen Reiche waren ja die letzten Befehle des sterbenden Galerius loyal ausgeführt worden; eine weitere Sicherung der religiösen Toleranz war also hier ganz überflüssig. Nur im Orient

[1]) vgl. über die Sondermeinungen Görres' und Hülle's weiter unten denselben §, sowie den nächsten §.

hatte durch den Fanatismus seines Beherrschers die Verfolgung fortgewütet. Dem trat Licinius durch unseren Erlass entgegen, sobald er in Nikomedia, der Hauptstadt der ersten Provinz, welche er dem Maximinus entrissen hatte, als Sieger eingezogen war.

Das Gesetz betraf also nicht das gesamte Reich, sondern nur den Orient; es ist nicht von Konstantin, sondern von Licinius ganz allein gegeben, und wenn man dafür einen Namen haben will, so darf man es künftig nicht mehr das Edikt von Mailand, sondern nur den Erlaß von Nikomedia nennen".[1])

3. Görres' Widerlegungen der Behauptung Seeck's betreffend den Nichtbestand des Mail. Ediktes, lassen sich in folgenden Worten zusammenfassen: es „fehlt Seeck überhaupt, jedes Verständnis für die Großartigkeit der Konstantinischen Religionspolitik in Rücksicht des Christentums".[2])

„Diese mehr als abenteuerlichen Thesen beweisen, daß Seeck von der Ära der Toleranzedikte, überhaupt von Konstantins genialer Religionspolitik gar keine Ahnung hat. Ihm zufolge sind also dem Christentum als Anerkennung seines Sieges im Riesenkampf mit dem antiken Staat nur die bescheidenen Rechte einer religio licita verliehen worden, wie sie sogar das Judentum besaß. Darnach wäre also Galerius, der alte Christenfeind, im Sterben der Retter der Zukunftsreligion geworden und Licinius, sowie gar Konstantin waren über sein Vermächtnis in Ansehung der Christenheit nie hinausgegangen".[3])

4. Bei der allgemeinen Betrachtung der Behauptungen Seeck's fällt vor allem eines auf; während Seeck[4]) einerseits die Christlichkeit Konstantins gegen Gibbon, Manso, Burckhardt u. A verteidigt[5]) und mit aller Entschiedenheit sogar hiefür eintritt, daß schon an der Milvischen Brücke die Bekehrung Konstantins erfolgt sei,[6]) negiert er andererseits den Bestand des Mail. Ediktes. Ja noch mehr: er schreibt dem Heiden Licinius allein das

[1]) Z. f. K. G. XII. p. 386.

[2]) Z. f. w. Th. XXXV. p. 285.

[3]) a. a. O. p. 292.

[4]) Geschichte d. Untergangs, I. besonders p. 56–60.

[5]) so daß C. Jentsch (Christentum und Kirche, p. 60.) zu folgender Behauptung ganz berechtigt ist: „Eines aber hat Otto Seeck gegen jeden Zweifel sicher gestellt, daß der Gründer der Staatskircke nicht der ehrgeizige, lasterhafte, blutdürstige, die Religion für seine selbstsüchtigen Zwecke heuchlerisch mißbrauchende Despot gewesen ist, als welcher er seit Gibbon geschildert zu werden pflegt".

[6]) a. a. O. I. p. 60. 56.

große Verdienst zu, die magna charta libertatum der Christen erlassen zu haben. Der Christ Konstantin dagegen, der an der Milvischen Brücke den Sieg „nicht nur für sich, sondern vor allem für seine Götter“[1]) gewonnen hatte, und auch keinen Augenblick im Zweifel war, „wem die Ehre des Sieges gebühre“[2]) — ein Sieg dessen „psychologische Wirkung auf den Sieger“ „die unmittelbaren Erfolge der Schlacht an historischer Bedeutung weit übertraf“[3]) — dieser Christ wäre auf den Einfall nicht gekommen, jene magna charta zu erlassen, sondern hätte sich bloß damit begnügt, die Worte des Galerius'schen Toleranzediktes: ut denuo Christiani sint in Praxis zu setzen, wobei er vielleicht noch ein wachsames Auge darauf hielt: ita ut nequid contra disciplinam agant.

Im Sinne der oben angeführten Behauptungen Seeck's behielt somit das Christentum die ihm vom Galerius unter Hinzufügung einer gar sehr elastischen Bedingung zuerkannte staatsrechtliche Stellung als religio licita auch weiterhin: *Zur Zeit des schon seit der Theophanie bekehrten Konstantins!* Dann müßte aber in logischer Konsequenz Seeck zugeben, daß das Heidentum die alleinherrschende Staatsreligion auch unter Konstantin d. Gr. geblieben sei. Dem widerspricht jedoch Seeck's Behauptung in Gesch d. Untergangs: „Jedenfalls war nach dem Siege eine seiner ersten Regierungshandlungen, daß er die christliche Priesterschaft von allen munizipalen Leistungen befreite, ihren Unterhalt auf seine Kasse übernahm und damit das Christentum unter die anerkannten Staatskulte einreihte“.[4]) Diese dem Christentum und deren Priestern zuerkannten Rechte und Privilegien gehen jedoch weit über die Stellung als bloße religio licita hinaus! Des weiteren wäre es möglich, daß der Christ Konstantin, der sich dem Christengott für die Hilfe an der Milvischen Brücke zu Dank verpflichtet fühlte, daß Christentum, die wahre Religion, in der ihr vom Galerius eingeräumten unsicheren rechtlichen Stellung als religio licita beließ? Denn wenn auch Konstantin persönlich die Christen aus religiösen Gründen nicht beunruhigte, mußte er da nicht voraussehen, daß die vielen heidnischen Beamten an der Hand des Galerius'schen Ediktes die Christen doch bedrücken konnten? Taten dies die Heiden

[1]) a. a. O. I. p. 126.
[2]) a. a. O. I. p. 131.
[3]) a. a. O. I. p. 130.
[4]) a. a O. I. p. 131.

selbst nach Erlaß der magna charta libertatum der Christen, so daß Konstantin Letztere durch ein Gesetz [1]) schützen mußte!

5. Gehen wir auf die Behauptungen Seeck's ins Detail ein. Vor allem wollen wir zeigen, daß das Licinische Reskript Seeck's ganz etwas anderes enthielt und weit mehr Rechte und Begünstigungen den Christen einräumte, als das Edikt des Galerius.

Schon bei einem einfachen Vergleiche des Wortlautes dieser zwei Erlässe muß der wesentliche Unterschied in deren Rechtsentscheidungen sofort in die Augen fallen.

Der Zweck des Galerius'schen Ediktes ist in den Worten ausgedrückt: ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant, ita ut nequid contra disciplinam agant; gaz anders lautet die Rechtsentscheidung des Licin. Reskriptes: ut amotis omnibus omnino conditionibus... nunc vere ac simpliciter unusquisque eorum, qui eandem observandae religioni Christianorum gerunt voluntatem, citra ullam inquietudinem ac molestiam sui idipsum observare contendant — scires nos liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem hisdem Christianis dedisse. — Atque hoc insuper in persona Christianorum statuendum esse censuimus, quod... und die folgenden Bestimmungen des ganzen zweiten Teiles betreffend die Restitution des eingezogenen Kirchenvermögens.

Der erste oben angeführte Satz des Licin. Reskriptes läßt die Erlaubnis eines Übertrittes zum Christentum ganz deutlich herausschauen; der zweite Satz gewährt den Christen absolute Glaubens- und Kultusfreiheit; von einem Zusatz ita ut nequid contra disciplina agant keine Spur, wohl gewiß aus dem Grunde, weil man die Überzeugung hatte, daß die Christen schon von vornherein nichts gegen die Rechtsordnung unternehmen. Andererseits wird das Christentum durch diese weitestgehende gesetzliche Anerkennung der bisherigen Staatsreligion gleich gestellt, so daß wenn z. B. der christliche Staatsbeamte die nach altem Recht mit seinem Amte verbundenen Opfer nicht vollzog, oder der Soldat den Kriegsgöttern nicht opferte, ja nicht einmal bei den Opfern anwesend sein wollte, und schließlich wenn im allgemeinen der christliche Staatsbürger selbst am Kaiserkultus, worin gerade die Staatsreligion gipfelte, nicht teilnahm, er gegen die disciplina publica sich doch nicht mehr verging, was im Sinne des Galerius'schen Toleranzediktes ganz gewiß nicht gesagt werden kann.

Auch sticht im Licin. Reskript die weitestgehende Güterrestitution an die Kirche ganz besonders hervor. Hiebei sollte der

[1]) l. 5. Cod. Theod. XVI. 2. a. d. J. 323.

Fiscus selbst für solche Güter, die nicht ihm zugeschlagen worden waren, sondern sich in Privathänden befanden, herhalten. Im Galerius'schen Edikt hingegen ist nicht einmal die entfernteste Andeutung einer Güterrestitution vorhanden.

Daß diese Bestimmungen des Licin. Reskriptes weit über den Inhalt des ut denuo Christiani sint gehen, wobei der Nachsatz ita ut nequid contra disciplinam agant auch einer wohlwollendsten Interpretation Grenzen setzen, bei weniger Wohlwollen aber Tür und Tor zu Mißbrauch öffnen konnten, kann auch jeder Uneingeweihte auf den ersten Blick schon aus dem Wortlaute allein herausfinden.

Ferner fehlt im Galerius'schen Edikt die große Achtung vor dem Christen-Gott, welche das ganze (vermeintliche) Licin. Reskript atmet, wiewohl Galerius zu erkennen gibt, daß er zum Christen-Gotte seine letzte Zuflucht nimmt. Man vergleiche einmal, mit welchen Ausdrücken Galerius in seinem Edikte das Heidentum und mit welchen er das Christentum benennt. Die Christen, welche tanta stultitia occupasset, will Galerius, daß sie ad bonas mentes (Heidentum) redirent, obwohl Galerius ohne weiters den alten Dii den Christianorum deus gegenüber, ja gleich zu stellen scheint. Auch betont Galerius, daß er den Christen Gnade vor Recht erweisen wolle: promptissimam in his quoque indulgentiam nostram credidimus porrigendam. Einen ganz anderen Grund zur Gewährung der Glaubensfreiheit zu Gunsten der Christen gibt das Licin. Reskript an: es möge die Gottheit dem Erlasser gnädig sein: hactenus fiet, ut . . . divinus iuxta nos favor . . . per omne tempus prospere successibus nostris cum beatitudine nostra publica perseveret.

Ganz anders drückt sich das Reskript des Licinius über das Christentum aus. Der Christen-Gott wird einmal mit divinitas in sede coelesti, ein andermal summa divinitas, ein andermal divinus juxta nos favor[1]) bezeichnet, während die Heiden überhaupt mit keinem näheren Terminus genannt, sondern nur ganz allgemein mit alii zusammengefaßt werden.

6. Als „von höchster Wichtigkeit" für die Interpretation des Licin. Reskriptes stellt Seeck die Frage nach der Anzahl der

[1]) Daß hierunter nur der Christengott gemeint sein kann und kein heidnischer Obergott, geht hieraus deutlich hervor, daß doch nur der Christengott es ist, dessen Hilfe sowohl Konstantin d. Gr. als auch Licinius: in tantis sumus rebus experti.

Namen in der Überschrift hin. Wie wir jedoch gleich sehen werden, überschätzt Seeck[1]) die vermeintliche Überschrift des Licin.-Reskriptes, selbst wenn diese auch den Namen Maximin's enthalten haben soll.

Wie viel Namen das Licin. Reskript in der Überschrift getragen hat, ist strittig. Seeck und ihm folgt Hülle[2]) behaupten, daß die Überschrift des Licinius-Reskriptes die Namen aller damals legitimen Herrscher, also neben dem des Konstantin und Licinius, auch jenen Maximin's geführt habe. Görres[3]) dagegen negiert dies, nur denkt er mehr an das Mailänder Edikt als an das Licin. Reskript, offenbar aus dem Grunde weil er die Texte beider all zu sehr identifiziert.[4])

Doch es muß zwischen dem Mailänder Edikt und dem Licinischen Reskript genau unterschieden werden. Während das erstere aller Wahrscheinlichkeit nach, ja man kann dies sogar auch mit einer gewissen Sicherheit behaupten, die Namen sämtlicher legitimen Herrscher, also auch des Maximin enthalten hat, hat das Letztere aller Wahrscheinlichkeit nach zum mindesten den Namen Maximin's nicht getragen, schon deswegen allein, weil Reskripte in der Regel nur den Namen des erlassenden Kaisers trugen, wohl anders die Edikte. Des weiteren hatte Licinius sein Reskript erst nach dem Siege über seinen alten Rivalen erlassen. Auf den besiegten Maximin brauchte Licinius keine Rücksicht zu nehmen; auch wurde das Reskript in der schon eroberten, somit also in jener dem Maximin nicht mehr angehörenden Provinz erlassen. Da aber, wie wir schon früher gesehen haben, Maximin und alle seine Kollegen sich mit der von

[1]) Z. f. K. G. XII. p. 383 ss.

[2]) Die Toleranzerlässe, p. 93 s.

[3]) Z. f. w. Th. XXXV. p. 289 s.

[4]) Doch hat Görres vollkommen Recht, wenn er die Behauptung, es hätte auch Maximin — jener gewissenlose Christenwürger — die magna charta mitunterschrieben, so als ob er den Bestimmungen Konstantins und des Licinius zugestimmt hätte, einen „Nonsens“ nennt; nur geht er denn doch zu weit, wenn er den Namen Maximin's, des legitimen Herrschers, in der Überschrift eines vom Oberaugustus Konstantin ausgehenden, ohne allen Zweifel als Reichsgesetz zu geltenden Erlasse negiert, mit einer einfachen Bemerkung: „es liegt hier eben eine formelle Ausnahme vor, wie sie der weltgeschichtlichen Bedeutung einer Urkunde, die zuerst das unantike Prinzip der unbedingten Religionsfreiheit proklamierte, durchaus entspricht“, weil eine solche formelle Ausnahme gerade von Konstantin, der am Diokletianischen System so weit es ging, festhielt, weder in bewußter Weise gemacht, noch auch unbewußt ihm unterlaufen sein konnte.

Diokletian angeordneten Über- und Unterordnung nicht einverstanden erklärten, sondern ein jeder seinen Reichsteil ganz selbständig als Augustus regierte, welche Verpflichtung lag da vor, den Maximin zu nennen? Konstantin hatte, wie später den Licinius nach seiner Entlarvung, so auch jetzt den Maximin nach seiner Besiegung noch eine Zeitlang als legitimen Herrscher anerkannt;[1]) er tat dies aber aus dem Grunde, weil er am Diokletianischen System und an der Einheit des Reiches noch immer festhielt. Licinius hingegen, sowie Maximinus dachten anders; ihnen war es weniger an der Erhaltung der Einheit des ganzen Reiches gelegen als vielmehr bloß an der Begründung und Erhaltung eines eigenen Reiches.

Des weiteren wäre noch ein Moment anzuführen, welches schon allein sehr dagegen spricht, daß die Überschrift des Licin. Reskriptes auch den Namen Maximin's enthalten hätte und zwar jenes Moment, daß das Licin. Reskript, wie Seeck[2]) selbst richtig hervorhebt, ausschließlich gerade gegen Maximin gerichtet war. Hatte das Reskript des Licinius „keinen anderen Zweck" als nur „jene chikanösen Bestimmungen des Maximinus Daja zu beseitigen", so konnte es doch unmöglich seinen Namen in der Überschrift getragen haben!

Schließlich, wenn wir auch zugeben sollten, daß Licinius den Namen Maximins in die Überschrift seines Reskriptes gesetzt hätte, so drängt sich die Frage auf: an welcher Stelle? Hielt Licinius an der im Sinne des Diokletianischen Systems festgesetzten Anciennität fest, so mußte er Maximin als den Älteren in der Rangordnung[3]) vor seinen eigenen Namen hinstellen. Eine solche Berücksichtigung der Rangordnung Maximin's und noch dazu unmittelbar nach dem Siege über seinen Gegner ist bei Licinius nicht anzunehmen! Hielt Licinius an dieser Anciennität, wie überhaupt an der Dikletianischen Rangordnung nicht fest, so kann, wenn wir das oben Gesagte mitberücksichtigen, darüber wohl gar kein Zweifel sein, daß er den Namen Maximins wegließ.

---

[1]) Cohen, Médailles impériales VII,[2] Maximin N. 184. 185. — Seeck, in Z. f. K. G. XII. p. 383. — Görres. l. c.

[2]) vgl. auch Gesch. d. Untergangs, I. p 462.

[3]) Nach dem Tode des Galerius war Maximin der rangälteste Herrscher. Deswegen stand auch in der Tat bis zur Erhebung Konstantins zum Oberaugustus auf Inschriften sein Name vor jenen des Licinius und Konstantin; Corp. inscr. lat. III. 5565; vgl. daselbst die Anmkg. Mommsen's hiezu — O. Seeck, Die Zeitfolge der Gesetze Konstantins in Zeitschrift für Rechtsgeschichte (Savigny — Stiftung), röm. Abt. Bd. X. p. 20.

Mit viel Scharfsinn begründet Seeck aus dem Text seine Behauptung, daß die Überschrift des von ihm als Licin. Reskript hingestellten Erlasses auch den Namen Maximin's getragen hätte. Was folgt hieraus, daß auch der Name Maximin's in der Überschrift gestanden? Doch wohl nicht die Annahme, daß Konstantin kein Edikt desselben Inhaltes schon früher in Mailand erlassen haben konnte! Ja selbst die „bisher ganz unbegreifliche Stelle“: quare scire dignationem tuam convenit etc. wird hiedurch nicht näher erklärt.[1])

7. Bezeichnend ist, daß gerade diese so eingehenden Ausführungen Seeck's zur Begründung der erwähnten Behauptung gegen seine Kardinalbehauptung sprechen, es hätte Licinius ganz allein einen Erlaß solchen Inhaltes, wie ihn eben das Licin. Reskript enthält, erlassen. Denn wenn es richtig ist, was Seeck so sehr betont, „daß im Texte der Urkunden die Kaisernamen *nur da* genannt sind, wo nicht von allen, welche in der Überschrift stehen, zugleich gesprochen wird, sondern aus ihrer Zahl einzelne hervorgehoben werden“, so müßte umgekehrt, wenn nur Licinius allein das Reskript erlassen hätte, auch blos von Licinius allein das ego mit dem Namen irgendwo im Texte stehen; aber dies könnte Seeck nicht nachweisen, denn das Reskript beginnt mit ego Constantinus et ego Licinius und setzt in der Weise fort, daß man bis zum Schluß alle Bestimmungen als Bestimmungen beider Kaiser halten muß.

Hülle[2]) mit seiner Ansicht, es beginne mit quare der selbständige Erlaß des Licinius, scheint vermitteln zu wollen, aber um mit Seeck zu sprechen, fehlt hier das charakteristische Moment des selbständigen Erlasses, nämlich das ego Licinius.

Hat Seeck Recht mit seinen Ausführungen, daß im Text jener Kaiser, von dem allein gesprochen wird, auch namentlich angeführt wird, um zu zeigen, daß nur von ihm die Rede ist, so hätte Licinius zu den Worten ad officium tuum prius scriptis datis unbedingt den Namen Maximin's hinzufügen müssen, und um mit Seeck zu reden, mußte da nicht „derjenige von den Kaisern der Überschrift kenntlich gemacht werden, dessen besonderes“ Gesetz hier gemeint war? Die allgemein gefaßte Ausdrucksweise des Licinischen Reskriptes an dieser Stelle widerspricht dem von Seeck als üblich angenommenen deutlichen Hinweis, so daß

[1]) vgl. hierüber folgenden §.
[2]) a. a. O. p. 97 s.

z. B. Görres[1]) diese Stelle dahin deutet, daß hier auch auf das Edikt des Galerius abgesehen war und nicht bloß auf die Erlässe Maximins.

8. Auch trifft die Behauptung Seeck's nicht ganz zu, das *alle* Gesetze und Verordnungen, auch wenn sie nur von einem Herrscher ausgingen, damals mit dem Namen sämtlicher Kaiser, welche einander als legitim anerkannten, überschrieben wurden. Die Edikte, welche vom Oberkaiser als Reichsgesetze erlassen worden waren, trugen in der Tat in der Regel die Namen aller; die Reskripte jedoch, die die einzelnen Kaiser in ihren eigenen Reichsteilen erließen, trugen in der Regel nur den Namen des Erlassers, was besonders in der Zeit, als das Diokletianische System der Über- und Unterordnung in Brüche gegangen war, und als jeder der sich selbst zum Augustus erhobenen Teilherrscher ganz selbständig regierten, zutrifft.

Aber selbst auch die vom Oberkaiser Diokletian erlassenen Reichsgesetze trugen nicht immer die Namen aller legitimen Herrscher; z. B. das für Afrika erlassene vierte Blutedikt Diokletians enthält nur den Namen Diokletians als des Oberkaisers und die Namen des Maximian und Constantinus Chlorus als der Herrscher des Occidents. Der Name des Galerius fehlt, und er konnte fehlen, weil dieser für Afrika bedeutungslos war.[2])

Das Toleranzedikt[3]) Maximins vom Jahre 313 führt nur seinen Namen, und doch war es ein Reichsgesetz, d. i. für das Reich Maximins erlassen.

Auch das als Reichsgesetz erlassene Toleranzedikt des Galerius enthält nicht die Namen aller[4]) damals legitimen Herrscher, was Seeck offenbar übersehen hat, in Einklang mit seiner Behauptung zu bringen. Hülle[5]) geht näher auf diese Frage ein und ausgehend davon, daß das Galerius'sche Edikt die Namen aller legitimen Herrscher, also auch jenen Maximins enthalten habe, erklärt er das Fehlen des Namens Maximins in der Uberschrift bei Eusebius folgendermassen: „Eine Flüchtigkeit des Eu-

[1]) vgl. das Nähere im folgenden §.

[2]) Görres in Z. f. w. Th. XXXIII. 1890, p. 471.

[3]) vgl. den Text desselben bei Euseb. hist. eccl. IX. cap. 10. (Griech. christl. Schriftsteller, IX. 2. p. 842.)

[4]) sondern nur die Namen dreier Herrscher: des Galerius, des Konstantin, und des Licinius. Wohl deswegen wird das Galeriusedikt von Ulrich Stutz Kirchenrecht, in Holzendorff-Kohler Encyklopädie der Rechtswissenschaft, II. Bd. Leipzig—Berlin 1904, p. 817, „Dreikaiseredikt" genannt; vgl. auch P. Allard, Le Christianisme et l'empire romain, p. 140 ss.

[5]) a. a. O. p. 47 s.

sebius ist hierbei schwerlich anzunehmen; eine beabsichtigte Auslassung ist schon eher denkbar;" „allein viel wahrscheinlicher" ist, daß „dem Eusebius vermutlich als das lateinische Original seiner Übersetzung ein Galerius-Edikt vorlag, aus dessen Überschrift der Name Maximins ausgelöscht war". Ein sicherer Schluß aus bloß wahrscheinlichen Prämissen kann jedoch nicht so ohne weiters gezogen werden. Das Hauptargument für die „Vermutung" Hülle's, die auf die Worte des Lactantius: communi titulo[1]) sich stützt, ist hinfällig. Warum muß den unter diesem gemeinsamen Titel auch Maximins Name verstanden werden? Wenn Hülle Recht haben sollte, hätte Lactantius richtiger schreiben müssen uno consensu;[2]) nur in diesem Falle müßte auch Maximin als Miterlasser miteinbegriffen werden.

Man übersehe nicht den Zusammenhang bei Lactantius an der angeführten Stelle. Maximin hatte mit Licinius einen Vertrag geschlossen, auf Grund dessen ihm alle asiatischen Provinzen zufielen. Hierauf kam Maximin nach Nikomedien, und seine erste Tat war — in primis — daß er die in Nikomedien im vorhergehenden Jahre publizierte Toleranz (indulgentia) aufhob, weil Maximin in Nikomedien nicht ein anderer sein wollte, als wie er in Syrien und Ägypten schon längst gewesen: ein Christen-Verfolger.

Lactantius setzt hier im Tone des Vorwurfes ein, weil die ganze Schrift „de mort. pers." gegen die Christen-Verfolger gerichtet war und sagt: das was die (drei) Kaiser communi titulo in Nikomedien getan hatten, wagte nun Maximin allein zu beseitigen. Lactantius legt absichtlich Betonung auf communi titulo, um die Handlung Maximins als eine nur noch mehr zu verurteilende hinstellen zu können.

Wie wäre das Fehlen des Namens des Maxentius im Galerius'schen Edikte zu erklären, denn die Behauptung Hülle's,[3]) daß Maxentius von Galerius niemals anerkannt worden war, trifft nicht[4]) ganz zu.

Auch übersieht Hülle einen sehr wichtigen, für die Beantwortung der vorliegenden Fragen präjudizierenden Umstand,

---

[1]) de mort. pers. cap. XXXVI. (Migne, s. l. VII. col. 251.)

[2]) Baluzius, bei Migne, ibid. col. 188, sagt: communi principum consensu; doch es ist höchst unwahrscheinlich daß Maximin bei Erlaß dieses Ediktes beteiligt gewesen wäre, vgl. Hülle, a. a. O. p. 49, Akg. 2.

[3]) a. a. O. p. 48. Anmkg. 1.

[4]) vgl. Lactant de m. p. cap. XXXII. und hiezu die Var. notae bei Migne, ibid. col. 245.

daß nämlich Eusebius sein VIII. Buch gerade mit dem Edikte des Galerius abschließt, also daß Eusebius im Jahre 311[1]) dieses Buch geschrieben hatte; damals war aber Maximin noch legitimer Herrscher und sein Name konnte noch nicht radiert worden sein, wenn er darauf gestanden wäre.

Viel wahrscheinlicher, weil viel näher, erscheint uns folgende Annahme: die Namen des Maximin und Maxentius fehlen *ursprünglich* im Edikte des Galerius d. i. Galerius hatte beide absichtlich in der Überschrift seines Ediktes zu Gunsten der Christen nicht angeführt. Der Grund liegt wohl darin, daß beide gegen seinen Willen — gegen den Willen des Oberaugustus — sich zu Augusti erhoben hatten. Offiziell und formell hatte Galerius diese beiden als Augusti nie anerkannt und im Sinne des Diokletianischen Systems auch nicht anerkennen können, wenn er auch den Tatsachen ihren freien Lauf ließ, da er sie nicht ändern konnte.

Zur genaueren Begründung unserer Behauptung, daß die Namen des Maximin und Maxentius im Edikt ursprünglich gefehlt haben, müssen wir in der Geschichte einige Jahre zurückgreifen. Galerius hatte schon lange, schon im Jahre 305 und vielleicht auch noch früher[2]) den Gedanken gefaßt, seinen alten Freund u. Waffengefährten Licinius[3]) aus Dankbarkeit für die erwiesenen Dienste in das Herrscherkollegium hineinzubringen. Als sich im Jahre 305 dem Galerius gute Gelegenheit bot, Licinius zum Caesar ernennen zu können, hinderte ihn wohl nur der Umstand, sich seinem Freunde dankbar zu zeigen, daß eine Adoption eines im gleichen Alter oder sogar älteren Mannes einerseits den Gesetzen widersprach und andererseits den Spott der Zeitgenossen hätte erregen können. Bei der schwachen Gesundheit des Oberaugustus Konstantius Chlorus konnte Galerius zuversichtlich hoffen, bald selbst Oberaugustus zu werden. Seinen Freund wollte er dann mit Außerachtlassung der Diokletianischen Rangordnung d. i. mit Überspringung der Caesarenwürde gleich zum Mitaugustus erheben.[4]) Als sich nun das Erwarten des Galerius in der Tat gar bald erfüllte, konnte er seinen Plan mit Licinius infolge der Erreignisse in Gallien dennoch nicht zur Ausführung bringen; erst nach dem Tode des Augustus Severus

[1]) Preuschen, Art. Eusebius in R. E. Bd. V. Leipzig 1898, p. 613.

[2]) vgl. O. Seeck, Gesch. d. Untergangs, I. p. 69.

[3]) Lactant. cap. XX. — Zosim. II. 11. — Eutrop. X. 4. — Socrat. hist. eccl. I. 2.

[4]) Lactant. cap. XX.

gelang es Galerius in Carnuntum im Jahre 308, die Erhebung des Licinius direkt zum Augustus des Occidents d. i. nach der Rangordnung zum zweiten Herrscher im Herrscherkollegium durchzusetzen. Die im vorhergehenden Jahre erfolgte Erhebung Konstantins zum Augustus durch Maximian wurde auf dem Kongresse zu Carnuntum gar nicht berücksichtigt.[1])

Die Erhebung Maximins durch die Soldaten zum Augustus (im Jahre 310) betrübte den Galerius sehr, weil hiedurch der Rang des Licinius gefährdet wurde. Aber, wie schon gesagt, Galerius konnte die Tatsache als solche nicht mehr rückgängig machen; offiziell und formell jedoch anerkannte er den Maximin als Augustus nicht an.

So standen die Sachen als Galerius das Toleranzedikt erlassen wollte. In seiner Krankheit hoffte zwar Galerius auf die Hilfe des Christengottes, aber er fühlte sein Ende doch schon nahe. Das Reich will er bloß dem Konstantin und dem Licinius in Obhut geben. Konstantin hatte zu viele Proben seiner Tüchtigkeit gegeben, als daß er hätte übergangen werden können, und so läßt Galerius in seinem Reichsedikt die Namen des Maximin und Maxentius absichtlich aus. Diese Ignorierung ist demnach beabsichtigt worden und nicht bloß zufällig eingetreten, hat also staatsrechtliche Bedeutung. Im Reichsedikt wurden die Namen der legitimen Herrscher nie anders als nach ihrer auf Grund der Anciennität innehabenden Rangordnung angeführt.[2]) Galerius setzt den Namen Konstantins sofort nach seinem Namen, indem er ihn hiemit zu seinem Nachfolger bestimmt.[3]) Dies gewiß aus dem Grunde, weil er ein-

---

[1]) Seeck, a. a. O. I. p. 450. vgl. auch p. 97 s.

[2]) Wenn Galerius den Maximinus hätte anführen wollen, so hätte er ihn mit Rücksicht auf die Anciennität gleich nach seinem Namen anführen müssen, weil doch Maximin mit Galerius gleichzeitig im Jahre 305 Caesar geworden war. Galerius will sich aber an die Anciennität nicht halten; erkennt er doch Konstantin einen Vorrang vor Licinius zu, obwohl in Carnuntum eine andere Entscheidung getroffen worden war, — obwohl in Carnuntum Licinius zum zweiten Augustus erhoben worden war!

[3]) Dem ungebildeten Maximin, der von einem Hirten es zum Kriegsobersten gebracht hatte und von Galerius zum Caesar nur aus dem Grunde ernannt worden war, weil ersterer ein willenloses Werkzeug in seiner Hand brauchte, (Lactant., cap. XIX.), konnte und wollte Galerius die Oberherrschaft im Reiche nicht überlassen. Hiebei war gewiß auch der Umstand maßgebend gewesen, daß Maximin ein unnachsichtiger Christenverfolger auch weiter geblieben war, und somit nicht mehr der geeignete Oberkaiser, der den Zeitverhältnissen Rechnung trug, war. Selbst ein Galerius war anderen Sinnes geworden! Konnte

gesehen hatte, daß gegenüber Licinius Konstantin der tüchtigere war; dem Licinius wurde die zweite [1]) Augustusstelle gesichert. Maximinus und Maxentius werden gar nicht genannt. Galerius überläßt nämlich den zwei Augusti die Wahl der Caesares ganz frei.

9. Seeck stützt seine Behauptung betreffend die Nichtexistenz eines Mailänder Ediktes unter anderem auch auf die Behauptung, daß im Occident das Edikt des Galerius sehr loyal ausgeführt wurde, so daß daselbst ein Edikt solchen Inhaltes, wie ihn das Licin. Reskript enthielt, ganz überflüßig war.

Wir haben schon gesehen, daß das vermeintliche Reskript des Licinius bei weitem mehr Rechte und Begünstigungen den Christen einräumte, als das Edikt des Galerius. Die Rechtsentscheidung ut nihil contra disciplinam agant ist sehr elastisch, so daß das Galerius'sche Edikt, trotzdem es gut gemeint war, trotzdem das Christentum de jure als religio licita anerkannt worden war, einen sicheren Schutz für die Zukunft nicht gewähren konnte, wenn der eine oder der andere heidnische Staatsbeamte den Christen nicht wohlgesinnt war.

Auch hatte Konstantin ihm Jahre 312 in Oberitalien eine ἀντιγραφή erlassen, vielleicht im Anschluß an das Edikt des Galerius, vielleicht auch ganz selbständig, auf welche ἀντιγραφή im Licin. Reskript viel zu viele Momente hinweisen, die sonst unerklärlich wären. Diese ἀντιγραφή des Heiden Konstantin entsprach nicht mehr der πραότης (clementia) des Christen Konstantin. Die christlichen Gefühle nehmen die Oberhand über den kaiserlichen Ehrgeiz, so daß der Christ Konstantin ein Gesetz, das er als Heide erlassen hatte und das in der Tat im Verhältnis zum Mailänder Edikt den Christen noch lange nicht so viele Rechte einräumte, mit vollem Recht und mit gutem Grund als seiner πραότης widersprechend erklären konnte.

Nehmen wir an, daß es sich bloß um das Edikt des Galerius handelte. Konnte da der Christ Konstantin in seiner großen Verpflichtung dem Christengotte gegenüber, Dem er Sieg, Leben und Zukunft verdankte, solch ein elastisches Edikt auch noch weiter

---

nun Galerius einem Maximin die Oberherrschaft anvertrauen? Es kann somit Galerius nachgerühmt werden, daß ihm das Wohl und Wehe des Reiches mehr sogar als Freundschaft und Dankbarkeit galt, denn nicht einmal seinem Freunde Licinius, dem er zu Dank verpflichtet war, will Galerius die erste Augustusstelle überantworten, gewiß aus dem Grunde, weil er ihn hiezu für untauglich gefunden hatte!

[1]) und deswegen mußte Maximin ganz ausgelassen werden.

in Kraft belassen und hiemit die Zukunft des Christentums gefährden oder wenigstens neuen Beunruhigungen aussetzen? Hiezu kommt noch, daß Konstantin persönlich aus Überzeugung ein Christ geworden war. Mußte er da nicht das Christentum aus einer solchen prekären Lage als religio licita, der jederzeit ein Vergehen gegen die heidnische Ordnung auch von nicht gar eifrigen heidnischen Staatsbeamten zum Vorwurf gemacht werden konnte, so rasch als möglich befreien und ihm als Zukunftsreligion, als der einzig wahren Religion, die ihr im Staate, vor dem Recht und in der Gesellschaft entsprechende und auch gebührende Stellung einräumen?

Den sogenannten „Erlaß von Nikomedia", welcher so große Achtung und Dankbarkeit gegenüber dem Christen-Gotte an den Tag legt und in den von Konstantin noch im Jahre 313 zu Gunsten des Christentums erlassenen Gesetzen sich so schön wiederspiegelt, soll nicht der Christ Konstantin, der genau wußte, wem allein er Sieg und Leben, Thron und Zukunft zu verdanken hatte, sondern der Heide Licinius, der bloß notgedrungen die Christenfreundlichkeit heuchelte und bald genug seine wahre Gesinnung zu erkennen gab, erlassen haben?

Wenn Licinius bloß für den Orient sein Reskript erlassen hatte, wie kommt es, daß Konstantin *schon einige Monate* vor[1]) Erlaß des Licin. Reskriptes, die darin enthaltenen Bestimmungen betreffend eine weitestgehende Rückgabe der konfiszierten Güter, betreffend die Befreiung der Kleriker von Dienstleistungen und Abgaben in Praxis setzen läßt? Spricht vielleicht das Edikt des Galerius davon?

10. Ein Stützpunkt für die Behauptung Seeck's betreffend den Nichtbestand des Mailänder Ediktes ist auch der Anachronismus des Eusebius in Hist. eccl. IX. 9. Seeck hat vollkommen Recht, wenn er behauptet: „Wenn man die Entfernungen bedenkt, so

---

[1]) Schon im Monate März (Keim, Der Übertritt Konstantins, p. 85 — idem theolog. Jahrbücher, 1852 p. 234 s.) ergeht die Aufforderung an Anulinus, den Prokonsul von Afrika, den Christen die konfiszierten Güter rückzustellen, (Euseb. hist. eccl. X. 5.). Schon im Monate März werden die Kleriker von Dienstleistungen befreit (Euseb., hist. eccl. X. 7.). Schon April oder Mai schickt Konstantin die Geldbeiträge den afrikanischen Klerikern (Euseb. hist. eccl. X. 6). O. Seek, Die Zeitfolge der Gesetze Konstantins, in Z. f. R. G. X. p. 209, gibt dies selbst zu. — Licinius erließ dagegen sein Reskript in Nikomedien erst am 13. Juni 313; (Keim, Der Übertritt, p. 20, — idem theol. Jhrb. l. c. — Seeck, l. c. — Lactant. cap. XLVIII.

wird man einsehen, daß ein Gesetz, welches erst in Mailand, d. h. nicht vor Ende Januar, beschlossen wurde, unmöglich an Maximinus gelangen konnte, ehe dieser die Feindseligkeiten gegen Licinius in ganz unzweideutiger Weise eröffnet hatte".[1]) Diesen Anachronismus des Eusebius klärt Hülle[2]) sehr schön auf, so daß hiemit dieser Stützpunkt Seeck's hinfällig wird.

11. Hat Licinius „ganz allein", d. i. ohne einen vorhergehenden Erlaß Konstantins zu kopieren, sein Reskript erlassen, wie kommt es, daß der Heide Licinius die Christen so oftmals mit dem sie charakterisierenden Namen „Christiani" nennt, anstatt sie nach bisheriger Auffassung der Heiden mit ἔθνος zusammenzufassen, die Heiden dagegen d. i. die Anhänger der noch bestehenden alleinherrschenden Staatsreligion und seine Glaubensgenossen in seinem Reskripte direkt mit keinem Namen anführen will, sondern sie bloß mit „alii", gleichsam als minderwertig den „Ungläubigen" — den Christen gegenüberstellt?

12. *Aus den bisherigen Ausführungen, sowie in Berücksichtigung der Ausführungen Görres' geht somit deutlich hervor, daß an der Geschichtlichkeit des Mailänder Ediktes nicht zu rütteln ist, weil die Erlassung desselben über allen Zweifel feststeht!*

13. Wenn Lactantius das Mailänder Edikt mit keinem Worte erwähnt, so soll dies doch nicht im Sinne Seeck's so gedeutet werden, als ob ein Mailänder Edikt nicht erlassen worden wäre. Konnte Lactantius — der christliche Cicero — seinem Kaiser, dem ersten christlichen Kaiser diese Kränkung antun, von einem Reskript des Heiden Licinius zu sprechen und selbes sogar im vollen Wortlaute anzuführen, das Edikt Konstantins jedoch nicht einmal zu erwähnen, so als ob Konstantin kein Edikt erlassen hätte? Konnte Lactantius mit einer solchen Ungenauigkeit vor die Zeitgenossen hintreten? Beachtet man jedoch einige Nebenumstände, so wird das Vorgehen des Lactantius erklärlich. Es darf nämlich nicht übersehen werden, daß das Mailänder Edikt im Reichsteil Maximins nicht publiziert worden war. Die Christen des Orients wußten jedoch sehr gut, daß ein Mailänder Edikt erlassen wurde, und daß das Reskript des Licinius bloß eine Kopie des Mail. Ediktes war; gibt ja das Reskript selbst in seinen Anfangsworten

---

[1]) Gesch. d. Untergangs, I. p. 457 s.

[2]) a. a. O. p. 63—66. Das von Konstantin an Maximin abgesandte Schreiben ist nicht das Mailänder Edikt, sondern ein kurz nach dem Siege und gleich nach dessen Erhebung zum ersten Augustus noch aus Rom abgeschicktes Schreiben.

so deutlich seinen Ursprung zu erkennen. Somit konnte Lactantius den Text des Licinischen Reskriptes, das ohne Zweifel als Aequivalent des Mailänder Ediktes in den Augen der Christen des Orients, an die „de mort. pers." gerichtet war, galt und ihnen auch sehr geläufig war, anführen, in der guten Meinung, hiemit den Tatsachen zur Genüge entsprochen zu haben. Auch schreibt Lactantius zu einer Zeit, als: post tantae tempestatis violentos turbines — restituta per orbem tranquillitate (cap. 1), also zu einer Zeit, als Licinius den Christen seine Gewogenheit noch weiter heuchelte und mit Konstantin im guten Einvernehmen stand.

§ 11.

Über den Text des Mailänder Ediktes.

a) Der Übersetzung des Eusebius konnte das Licinius-Reskript nicht zu Grunde gelegen sein:

I. Weder in der Nikomedischen Fassung,

II. Noch auch in irgend einer *anderen* Fassung.

I. 1. Seeck gebührt unverhohlen das Verdienst, als erster auf den Umstand aufmerksam gemacht zu haben, „daß die Übersetzung der Urkunde bei Eusebius von dem Texte des Lactantius Abweichungen zeigt, welche sich kaum alle durch Fehler und Auslassungen des einen oder des anderen genügend erklären lassen". Da Seeck den Bestand des Mailänder Ediktes überhaupt negiert, so muß er anschließen: „es scheinen hier wirklich zwei verschiedene Redaktionen des Briefes vorzuliegen, von denen die eine an den Konsularis Bithyniens, die andere wahrscheinlich an den Statthalter von Eusebius' Heimatsprovinz gerichtet war".[1])

Görres[2]) übernimmt von Seeck diese zwei Behauptungen, daß nämlich der Übersetzung des Eusebius nicht der nikomedische Text des Licin. Reskriptes zu Grunde gelegen ist, aber doch das Licin. Reskript nur in anderer, vielleicht palästinensischer Fassung.

Auch Hülle[3]) sieht sich nolens volens gezwungen, diese zwei Behauptungen zu übernehmen.

Auch ich stimme Seeck hierin vollends bei, daß der Wortlaut des von Lactantius als litterae Licinii angeführten Kaisererlasses der Übersetzung des Eusebius nicht zu Grunde gelegen sein kann, denn die textlichen Verschiedenheiten sind viel zu groß.

---

[1]) Z. f. K. G XII. p. 382 s.

[2]) Z. f. w. Th. XXXV. p. 288 s.

[3]) Die Toleranzerlässe, p. 92.

2. Eine Parallele dieser textlichen Verschiedenheiten, die ich nach Hülle,[1]) der sie alle übersichtlich zusammengestellt hat, anführe, bestätigt in der Tat diese[2]) Behauptung Seeck's.

Wir werden den Text bei Lactantius kurzweg das Licinius-Reskript, den anderen Text aber den Eusebius-Text benennen; der Grund wird sich im Laufe der weiteren Ausführungen von selbst ergeben.

A. α) Lactantius läßt den von ihm angeführten Kaisererlaß litterae[3]) Licinii, erlassen zu Nikomedien, an den praeses von Bithynien sein;

Eusebius dagegen stellt den von ihm angeführten Kaisererlaß als διάταξις[4]) Κωνσταντίνου καὶ Λικιννίου erlassen zu Mailand, hin;

β) Bei beiden fehlt die genaue Überschrift, d. i. die namentliche Anführung der Kaiser mit allen ihren Titeln und die Adresse.

γ) Der Eusebius-Text enthält eine Einleitung, die den Mailänder-Beschluß betreffend die Christen motiviert;

das nikomedische Reskript des Licinius enthält eine solche Einleitung selbstverständlich nicht.

Die weiteren textlichen Verschiedenheiten lassen sich folgendermassen gruppieren:

B. An zwei Stellen ist der Text des Licin. Reskriptes ausführlicher als der Eusebius-Text; Hülle spricht sogar von „namhaften Zusätzen".

α) Für ὅπως ἡμῖν δυνηθῇ τὸ θεῖον im Euseb.-Text lesen wir im Licin. Reskript: ut possit nobis summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur;

β) für βεβαίως διαμένει = prospere successibus nostris cum beatitudine nostra publica perseveret.

Hülle weist eine eigenmächtige Erweiterung des Textes durch Lactantius in beiden[5]) Fällen entschieden ab; „es erscheint

[1]) a. a. O. p. 86—92.

[2]) In welchem Verhältnis der von Euseb. übersetzte lateinische Text zum Text bei Lactant. steht, vgl. weiter unten unter c) desselben §.

[3]) i. e. Rescript.

[4]) i- e. Edikt.

[5]) Hülle. p. 87 führt auch eine dritte Stelle als nahmhaften Zusatz im Licin. Reskript an: für ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν γραφέντα = prolata programmate tuo haec scripta, doch dies nur deshalb, weil er den Eusebius-Text nach der editio Heinichen citiert; (vgl. auch Migne. s. gr. XX. col 885.). In der editio Ed. Schwarz, (p. 887.) ist der Eusebius-Text auf Grund von einer ganzen Reihe

uns unwahrscheinlich, daß Lactanz eine solche Hineintragung in ein Aktenstück, daß er sonst wortgetreu überlieferte, unternommen hätte, es wäre dies das einzige derartige Beispiel bei diesem Schriftsteller".

C. An einer Stelle weist das Licin. Reskript im Verhältnis zum Euseb.-Text eine Lücke auf, was Hülle als einen „grösseren Einschub des Eusebius in den von Lactantius überlieferten Text" annimmt; es fehlen nämlich im Licin. Reskript die Worte: καὶ ἅτινα πάνυ σκαιὰ καὶ τῆς ἡμετέρας πραότητος ἀλλοτρία εἶναι ἐδόκει, ταῦτα ὑφαιρεθῇ.

Hülle erklärt diesen Zusatz im Euseb.-Text folgendermassen: „Ob Eusebius hiermit eine selbständige Charakteristik der conditiones (αἱρέσεις), deren Art ihm zweifellos bekannt war, gibt, oder ob er diese nähere Bestimmung der conditiones bereits in dem ihm vorliegenden lateinischen Originaltext vorgefunden hat, ist schwer zu enscheiden".

D. „Viel häufiger als derartige längere Zusätze im einen oder im anderen Text sind Verschiedenheiten des Einzelausdrucks, der oft bald im Eusebius- bald im Lactantius-Texte von größerer Breite ist, mitunter auch inhaltlich sich nicht genau in beiden Texten entspricht".

Das Licin. Reskript enthält an acht Stellen einen weiteren Ausdruck als der Eusebius-Text:

α) für εὐμενές im Euseb.-Text lesen wir im Licin. Reskript placata atque propitia;

β) für περὶ τῶν Χριστιανῶν ἐνείχοντο = super Christianorum nomine videbantur;

γ) für ἄνευ τινὸς ὀχλήσεως = citra ullam inquietudinem et molestiam;

δ) für ἐπειδὴ ἀπολελυμένως αὐτοῖς ὑφ' ἡμῶν δεδωρῆσθαι, θεωρεῖ = cum hisdem a nobis indultum esse pervideas, intelligit;

ε) für ἐξουσίαν = einmal potestatem similiter apertam, ein andermal liberam facultatem;

ζ) für δογματίζομεν = statuendum esse censuimus;

η) für ἐπὶ τῷ νόμῳ, ὅν προειρήκαμεν = lege, qua superius comprehendimus;

ϑ) für δίχα παντελοῦς τινος ἀμφισβητίας = citra ullam prorsus ambiguitatem vel controversiam.

---

von Handschriften folgendermassen richtig gestellt: προταχθέντα τοῦ σοῦ προστάγματος ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν γραφέντα πανταχοῦ προθεῖναι, so daß beide Texte an dieser Stelle ganz parallel laufen.

Hülle erklärt folgendermassen: „In allen diesen Fällen kann der Ausdruck des Lactanz die Grundlage der verkürzenden Eusebiusübersetzung gewesen sein. Der Übersetzer hätte sich dann nämlich in den Fällen α), γ) und ϑ) die doppelte Übersetzung zweier ziemlich synonymer Ausdrücke gespart. Die Verkürzungen sub β) und ζ) sind ferner bei einem Übersetzer ohne weiteres verständlich, ebenso die Übersetzung des aperta potestas und libera potestas durch den Ausdruck ἐξουσία (volle Macht) im Falle ε.“

Dieses von Hülle dem Eusebius zugemutete Sparsystem betreffend die Übersetzung synonymer Ausdrücke läßt Hülle an einer Stelle jedoch im Stiche, was Hülle aufrichtig genug, wenn auch offenbar ungern, zugibt: „Ebenfalls erklärlich wäre es, wenn der Übersetzer sich die Übersetzung des pervideas in Anbetracht des folgenden Synonymons gespart hätte“; aber Hülle sucht sich auf anderem Wege herauszuhelfen: „allein der auffallende Infinitiv nach ἐπειδή in direkter Rede legt hier den Gedanken an eine mangelhafte Überlieferung des Eusebius-Textes nahe“.

Uns interessiert in erster Linie der Umstand, daß Eusebius im Sparen der Übersetzung synonymer [1]) Ausdrücke nicht gar sehr konsequent gewesen ist!

„Im Falle η) hätten wir es dann endlich mit einer vielleicht eher durch einen Übersetzungsfehler als durch bewußte Auslassung des comprehendimus erreichten Hineinziehung der Parenthese des Lactanz-Textes = ea omnia lege, qua superius comprehendimus in die Satzkonstruktion zu tun.“

„Kann in allen diesen Fällen der kürzere Ausdruck des Eusebius ohne Schwierigkeit als Verkürzung des längeren Ausdrucks bei Laktanz aufgefaßt werden, so dürfen anderteils die längeren Phrasen bei Eusebius als Erweiterungen des Lactantiustextes gelten, die auf Rechnung des Übersetzers kommen.“

An sieben Stellen weist das Licin. Reskript eine kürzere Fassung auf; Hülle sieht jedoch in den längeren Phrasen bei Eusebius durch Letzteren eigenmächtig gemachte „Erweiterungen des Lactantiustextes“:

---

[1]) Eusebius ist jedoch kein Gegner von Synonyma. Zur Verstärkung eines Gedankens gebraucht Euseb. sehr gerne Synonyma; so z. B.: Vita Const. I. cap. 28.: ἀντιβολῶν καὶ ποτνιώμενος; und wieder sogar im selben cap.: εὐχομένῳ καὶ λιπαρῶς ἱκετεύοντι u. a. a. O. vgl. auch selbst im Mailänder Edikt: ἡ πρὸς τὸ θεῖον αἰδώς τε καὶ τὸ σέβας und τῆς κοινῆς καὶ δημοσίας ἡσυχίας.

α) für ἡ πρὸς τὸ θεῖον αἰδῶς τε καὶ τὸ σέβας im Eusebius-Text lesen wir im Licin. Reskript nur divinitatis reverentia;

β) für τοῖς προτέροις ἡμῶν γράμμασι = bloß prius scriptis;

γ) für τοῖς αὐτοῖς Χριστιανοῖς = Christianis;

δ) für οἱ ἠγορακότες τοὺς αὐτοὺς τόπους = qui emerunt;

ε) für τῆς κοινῆς καὶ δημοσίας ἡσυχίας = quieti publicae;

ζ) für ταύτης τῆς ἡμετέρας νομοθεσίας καὶ τῆς καλοκἀγαθίας ὅρος = huius sanctionis benevolentiae nostrae forma.

Hülle setzt sich sehr leicht über alle diese textlichen Verschiedenheiten hinweg, (sogar auch über die Stelle unter β)!) mit der Behauptung: „derartige *unbedeutende* Erweiterungen des Laktantiusausdrucks, welche sich teils aus der griechischen Phraseologie, teils aus dem Streben nach größerer Deutlichkeit erklären, dürfen wir dem Übersetzer wohl zutrauen".

E. Es gibt zwei Stellen, welche zwar inhaltlich dieselbe Bestimmung wiedergeben, in der Stilisierung des Wortlautes aber auseinander gehen, wobei im Eusebius-Text die Bestimmung breiter d. i. ausführlicher ausgedrückt, im Licin. Reskript kürzer gefaßt ist.

Hülle dagegen anders: „Es finden sich ferner auch zwei Beispiele umständlicher Konstruktion von Sätzen des Lactantiustextes in der griechischen Übersetzung".

α) Für ὅπως μηδενὶ παντελῶς ἐξουσία ἀρνητέα ᾖ τοῦ ἀκολουθεῖν καὶ αἱρεῖσθαι τὴν τῶν Χριστιανῶν παραφύλαξιν ἢ θρησκείαν, ἑκάστῳ τε ἐξουσία δοθείη, τοῦ διδόναι ἑαυτοῦ τὴν διάνοιαν ἐν ἐκείνῃ τῇ θρησκείᾳ, ἣν. . lesen wir im Licin. Reskript nur: ut nulli omnino facultatem abnegandum putaremus, qui vel observationi Christianorum vel ei religioni mentem suam dederat, quam . . .

Diese Stelle deutet darauf hin, daß wir hier offenbar zwei verschiedene Texte vor uns haben. Lactantius hat gewiß nichts gekürzt und Eusebius ebenso gewiß nichts eigenmächtig erweitert. Hier liegt doch wohl nicht so sehr Hang zur Phraseologie (und nebenbei bemerkt. ist Eusebius in der Kirchengeschichte kein Phraseolog, sondern im Gegenteil sehr trocken) als vielmehr eine deutlichere, ausführlichere Präzision der betreffenden Entscheidung vor, welche Präzision das Mailänder Edikt vor dem Licin. Reskript ganz gut charakterisiert.[1])

β) Für ὅπερ ἀκολούθως τῇ ἡσυχίᾳ τῶν ἡμετέρων καιρῶν γίνεσθαι φανερόν ἐστιν. ὅπως ἐξουσίαν ἕκαστος ἔχῃ τοῦ αἱρεῖσθαι καὶ τημελεῖν,

[1]) vgl. das Nähere weiter unten.

ὁποῖον δ' ἂν βούληται θεῖον = et liberam pro quiete temporis nostri esse concessam, ut in colendo, quod quisque delegerit, habeat liberam potestatem.

H ü l l e gibt ganz im Sinne seiner obigen Annahme folgende Erklärung zu diesen zwei textlichen Verschiedenheiten. „Es wird kaum einem Zweifel unterliegen, daß der Lactanztext auch in diesen Fällen gegenüber der schwerfälligeren Eusebiusrelation der originalere ist, und wenn man darauf achtet, daß hier inhaltlich kein Unterschied zwischen den beiden Texten besteht, so wird man geneigt sein, die Unterschiede der Form allein auf die Kosten einer etwas umständlicheren Übertragung des vorliegenden lateinischen Textes ins Griechische zu setzen“.

F. Schließlich gibt Hülle zu, „es finden sich nun aber an anderen Stellen auch i n h a l t l i c h e U n t e r s c h i e d e im Einzelausdruck beider Texte. Besonders schwer vereinbar ist die Lesart bei Eusebius: ὅπως ὅ τί ποτέ ἐστιν θειότης καὶ οὐρανίου πράγματος mit den Worten des Lactanz (an der entsprechenden Stelle) quo quidem divinitas in sede coelesti. Es läßt sich kaum annehmen, daß ein christlicher Schriftsteller das καὶ οὐρανίου πράγματος selbständig hinzufügte“.

„Die anderen inhaltlichen Abweichungen im Einzelausdruck sind dagegen leichter zu erklären; sie lassen sich unseres Erachtens alle auf eine ungenaue Übersetzung des Eusebius zurückführen. Unter ihnen ist noch am auffallendsten die Umschreibung des quare scire Dicationem tuam convenit, placuisse nobis in ein ἅτινα οὕτως ἀρέσκειν ἡμῖν ἀντιγράψαι ἀκόλουθον ἦν“.

Wer, wie H ü l l e, annimmt, daß Eusebius das Licin- Reskript in der nikomedischen Fassung übersetzt habe, muß mit H ü l l e sagen: „es bleibt unerfindlich, weshalb Eusebius hier die Anrede Dicatio (καθοσίωσις) umgangen hat“.

Zum Schluß führt H ü l l e einige textliche Verschiedenheiten an, die „leicht als kleine Ungenauigkeiten der Eusebianischen Übersetzung gefaßt werden können“ u. zw.:

α) für certa forma = τύπος ἕτερος;

β) für id est ecclesiarum = τοῦτ' ἔστι τῶν Χριστιανῶν;

γ) für quem in tantis sumus rebus experti = ἧς ἐν πολλαῖς ἤδη πράγμασιν ἀπεπειράθημεν;

δ) für et conventiculis eorum = καὶ τῇ συνόδῳ.

G. Das Resultat seiner Textvergleichung faßt H ü l l e folgendermassen zusammen. „Wir haben gesehen, daß in den meisten Fällen, in denen Verschiedenheiten zwischen den beiden Textformen

hervortreten, die größere Ursprünglichkeit auf Seiten des Lactantiusausdrucks ist, auf den sich der verlängernde, verkürzende oder sonstwie verändernde Ausdruck der Eusebianischen Übersetzung meist (?) ohne Mühe zurückführen läßt. Wir haben aber andererseits auch Abweichungen in beiden Textformen bemerkt, die sich aus den Texten selbst nicht erklären lassen".

Trotz dieses letzteren Geständnisses schließt Hülle aber doch unmittelbar an. „Unseres Erachtens zwingen nun diese Abweichungen nicht gerade zu der Annahme, daß der Eusebiusübersetzung eine von der Lactantischen etwas abweichende lateinische Form der litterae Licinii zu Grunde gelegt sei, sondern der griechische Text des Eusebius läßt sich auf den lateinischen Originaltext zurückführen, den uns Lactanz, de mortibus persec. c. 48 wenigstens der Hauptsache nach, d. h. mit fehlender Einleitung überliefert hat. Bei dieser Voraussetzung müßte man die Auslassung zweier größerer Zusätze des Lactantiustextes bei Eusebius oder wenn man will,[1]) nur die Auslassung des einen prospere successibus nostris cum beatitudine publica perseveret (dafür βεβαίως διαμένει) aus einer Flüchtigkeit, vielleicht auch aus einer gewissen Bequemlichkeit des Übersetzers erklären, sowie den Eusebianischen Zusatz: ἅτινα πάνυ σκαιὰ καὶ τῆς ἡμετέρας πραότητος ἀλλοτρία εἶναι ἐδόκει als Glosse des Eusebius".

Es scheint jedoch, daß Hülle die Hinfälligkeit dieser seiner Ansicht auch selbst eingesehen hat, denn er lenkt ein: „Allein angesichts der besprochenen Abweichungen der lateinischen und griechischen Textform von einander muß doch die Möglichkeit zugestanden werden, daß unsere beiden Texte auf zwei eben in jenen schwer vereinbaren Stücken verschiedene Originalformen derselben litterae Licinii zurückgehen könnten, nämlich der des Lactanz auf die Form der ersten nikomedischen Veröffentlichung des Reskripts, der des Eusebius auf die Form einer späteren palästinensischen. Zur Feststellung des Inhalts der litterae Licinii gebührt aber jedenfalls dem Lactantiustext der Vorzug, mag man seinen Wortlaut mit dem der lateinischen Vorlage des Eusebius gleichsetzen, oder mag man eine nikomedische Form von einer palästinensischen unterscheiden, denn auch in diesem Falle bleibt die nikomedische Form die ursprüngliche, die uns zudem im lateinischen Originaltext vorliegt, während wir die spätere palästinensische nur in der Übersetzung haben".

[1]) Hier (p. 91.) bleibt sich Hülle nicht mehr ganz konsequent, wenn man dessen Behauptung auf p. 87 vergleicht.

Der obige Textvergleich beider Texte in den nicht übereinstimmenden Stellen hat den vollen Erweis erbracht, daß dem Eusebiustext unmöglich die nikomedische Fassung des Licinischen Reskriptes d. i. der von Lactantius angeführte Text zu Grunde gelegen sei.

II. Meiner Meinung nach hat dem Eusebius-Text das Licin. Reskript in keiner Fassung, weder in der nikomedischen, noch auch in irgend einer anderen zu Grunde gelegen sein können, aus dem einfachen Grunde, weil die *andere* Fassung, wenn sie je erlassen wurde und vom Statthalter von Bithynien ausgegangen wäre, die angeführten textlichen Verschiedenheiten nicht aufweisen durfte; ging jedoch die *andere* Fassung von Licinius selbst aus, so konnte sie auf keinen Fall so gelautet haben, als wie sie sie uns Eusebius wiedergibt.

A. Wenn die andere Fassung vom Statthalter von Bithynien ausgegangen wäre.

1. Betrachten wir vor allem den so deutlich gefaßten Befehl des Licinius an den Präses von Bithynien: ut autem huius sanctionis benevolentiae nostrae forma ad omnium possit pervenire notitiam, prolata programmate tuo *haec scripta* et ubique proponere et ad omnium scientiam te perferre conveniet, ut huius benevolentiae nostrae sanctio latere non possent. Dem Statthalter wird demnach aufgetragen, den Erlaß wohl gewiß in gleichlautendenden (!) Ausfertigungen, ja es scheint sogar das Original selbst, — haec scripta — überall anschlagen zu lassen, damit es allen zur Kenntnis gelange.

Ich glaube kaum, daß der Statthalter den erhaltenen Erlaß auch nur im Wortlaute hätte ändern dürfen. Spricht schon die ratio dafür, daß die Publikation eines Kaisererlasses durch einen Magistrat nur in dem erhaltenen Wortlaute erfolgen konnte.

2. Damit die von Seeck und Görres nicht begründete, sondern bloß als „wahrscheinlich“ hingestellte *andere* Fassung, nicht gar so sehr in der Luft hänge, sucht Hülle[1]) selbe zu begründen; doch muß ich vorausschicken, daß diese Begründung einer weiteren Begründung mehr Not hat, als die bloß als Hypothese aufgestellte Behauptung.

Hülle läßt den Licinius „seinen nikomedischen Erlaß aller Wahrscheinlichkeit nach auch in Syrien und Ägypten veröffentlichen“.[2]) Die zwei „verschiedenen Originalformen derselben

[1]) a. a. O. p. 92.

[2]) a. a. O. p. 79.

literae Licinii", erklärt er jedoch „aus dem jene Zeit beherrschenden rhetorischen Triebe, unter dessen Bann gerade auch die kaiserliche Kanzlei gestanden hätte" und beruft sich hiebei auf Seeck.[1])

Vor allem erbringt jedoch Seeck am angeführten Ort bloss hiefür Beispiele, daß die kaiserliche Kanzlei „sich die Mühe" nimmt, denselben Erlaß bei der Abordnung an verschiedene Adressate „in eine *andere Form zu giessen*"; hiebei „zeigt der Wortlaut nur wenige, kaum bemerkbare Berührungspunkte".[2])

Kann dies auch von den beiden Texten gesagt werden? Stimmen sie nicht im allgemeinen sogar wörtlich überein?

Daß ein Statthalter sich solche „stilistische Kunststücke" hätte erlauben dürfen, sagt Seeck nirgends; ja selbst wenn der Statthalter sich eigenmächtig so etwas erlaubt hätte, so sehen wir, daß die textlichen Verschiedenheiten weit über rhetorische Wendungen hinausgehen, so daß die beiden Texte an einigen Orten sogar inhaltliche Verschiedenheiten aufweisen, von den Auslassungen, resp. Zusätzen gar nicht gesprochen. Durfte vielleicht die kaiserl. Kanzlei auch solche Änderungen vornehmen? Gewiß nicht! Um wieviel weniger dann der Statthalter!!

Will vielleicht Hülle annehmen, daß Licinius selbst, seinen nikomed. Erlaß wiederholt hatte, so daß seine kaiserl. Kanzlei Gelegenheit bekam: zu *rhetorisieren,* so hilft auch dieser Ausweg mit Rücksicht auf das schon gesagte nicht viel, weil wir zu denselben Textschwierigkeiten wieder zurückkehren, und andererseits steht es durchaus noch nicht fest, daß Licinius seinen Erlaß von Nikomedien wiederholt hatte.

3. Vorläufig müssen wir uns an den Wortlaut des nikomedischen Reskriptes halten, und eine weitere Publikation durch den Statthalter von Bithynien annehmen.

Görres[3]) verleitet durch die Ausführungen Seeck's behauptet, daß der Statthalter von Bithynien in jenen oben angeführten Worten den Befehl erhalten habe, „succesive d. i. in gleichem Schritt mit den weiteren Eroberungen" den nikomed. Erlaß in den anderen Provinzen weiter zu publizieren. Dies wäre ein Verstoß gegen den damaligen politischen Verwaltungsapparat. Görres übersieht nämlich, daß ein Statthalter

[1]) Die Zeitfolge der Gesetze Konstantins, Z. f. R. G. Bd. X. p. 202 ss.

[2]) Seeck, a. a. O. 203; vgl. die von Seeck auf p. 202 und 204 angeführten Beispiele.

[3]) Z. f. w. Th. XXXV. p. 288.

über die Grenzen seiner Provinz hinaus gar keine[1]) Ingerenz hatte; „nicht einmal die Befugnis besaß er, außerhalb der Grenzen seiner Provinz ein an ihn ergangenes Gesetz *auch nur publizieren zu lassen*“.[2])

Des weiteren drängt sich unwillkürlich die Frage auf, ob in der Tat Licinius einen solchen Befehl zur Weiterpublikation über die Grenzen seiner Provinz hinaus dem Statthalter von Bithynien gegeben haben konnte, wenn Licinius vorläufig bloß eine einzige Provinz erobert hatte und noch nicht wissen konnte, ob er auch noch andere Provinzen erobern werde.

Schließlich gibt bei unbefangener Betrachtung schon der Wortlaut allein noch gar keine Veranlassung und somit auch noch keine Berechtigung zur Schlußfolgerung, Licinius hätte dem Präses von Bithynien den Auftrag gegeben, über seine Provinz hinaus ein Gesetz zu publizieren und so eine Amtsverletzung zu begehen. Auch lag keine Notwendigkeit für eine solche bisher ungebräuchliche Ausnahmsbestimmung vor.

Diese gekünstelte und erzwungene Auslegung ist bloß Hypothese jener, die unbedingt eine „*andere*“ Fassung brauchen, sie aus der Luft zu holen, sich jedoch scheuen und infolgedessen irgend eine Begründung suchen.

Die natürliche und ungezwungene Erklärung der Worte et ubique proponere et ad omnium scientiam te perferre conveniet kann doch wohl nur dahin gehen, daß der Präses von Bithynien, an den allein dieser Befehl ergangen war, bloß innerhalb seiner eigenen Provinz durch Anschlag in allen Städten alle zu verständigen hatte!

Es ist wohl richtig, daß der Auftrag ubique proponere die übliche Schlußformel der Reichsgesetze ist, und daß dieser Auftrag daselbst i. e. im Reichsgesetz selbstverständlich keine andere Bedeutung haben kann, als daß das Gesetz überall: im ganzen Reiche anzuschlagen sei, damit es allen Reichsuntertanen zur Kenntnis gelange; aber ein solches Reichsgesetz mußte und war auch stets an den Praefectus Praetorio gerichtet,[3]) denn ein anderer Beamte hatte kein Recht zu: ubique proponere: in allen Städten des ganzen Reiches.

---

[1]) Wohl deswegen läßt Hülle, a. a. O. p. 79. den Licinius selbst für die Weiterpublikation des nikomed. Erlasses Sorge tragen.

[2]) Seeck, a. a. O. p. 200.

[3]) vgl. das Nähere bei Dr. G. Chr. Burchardi, Lehrbuch des römisch. Rechts, I. Teil, Staats- u. Rechtsgeschichte d. Römer, Stuttgart 1841, p. 310 s.

B. Wenn die *andere* Fassung von Licinius selbst ausgegangen wäre.

1. Diese Annahme [1]) ist zwar durch nichts begründet, gehen wir aber doch auf diese Hypothese näher ein.

Daß Licinius diese *andere* Fassung erst dann an den Praeses von Palästina erlassen haben konnte, als auch diese Provinz unter seine Herrschaft gekommen war, muß nicht erst bewiesen werden. Licinius erlangte nach dem Tode Maximins die Herrschaft über den ganzen Orient, somit konnte er erst jetzt seine *andere* Fassung erlassen haben, wenn er dies gewollt hätte; nur mußte dann diese *andere* Fassung noch ganz anders gelautet haben, als wie sie uns im Eusebius-Text überliefert ist.

Man darf nämlich einen sehr wichtigen Umstand, der für die Frage nach der *anderen* Fassung präjudizierend ist, nicht außer Acht lassen und zwar den, daß Maximin nicht lange nach Erlaß des Licin. Reskriptes in Nikomedien auch seinerseits ein inhaltlich gleichlautendes [2]) Edikt [3]) erlassen hatte, welches Eusebius, gerade so wie das Mailänder Edikt als einen νόμον τε τὸν ὑπὲρ ἐλευθερίας αὐτῶν (sc. Χριστιανῶν) τελεώτατα καὶ πληρέστατα hinstellt. Wenn wir einen Einblick in dieses Edikt Maximins machen, werden wir uns überzeugen, daß Eusebius nicht übertreibt; die Rechtsentscheidung dieses Ediktes lautet: Ἵνα τοίνυν εἰς τὸ ἑξῆς πᾶσα ὑποψία ἀμφιβολίας τοῦ φόβου περιαιρεθῇ, τοῦτο τὸ διάταγμα προτεθῆναι ἐνομοθετήσαμεν, ἵνα πᾶσι δῆλον γένηται, ἐξεῖναι τούτοις, οἵτινες ταύτην τὴν αἵρεσιν καὶ τὴν θρησκείαν μετιέναι βούλονται, — es wird somit den Christen Glaubensfreiheit, sowie Freiheit des Übertrittes zum Christentum gewährt — ἐκ ταύτης τῆς δωρεᾶς τῆς ἡμετέρας, καθὼς ἕκαστος βούλεται ἢ ἡδέα αὐτῷ ἐστιν, οὕτως προσιέναι τῇ θρησκείᾳ ταύτῃ, ἣν ἐξ ἔθους θρησκεύειν εἵλετο· des weiteren wird absolute Kultusfreiheit garantiert — καὶ τὰ κυριακὰ δὲ τὰ οἰκεῖα ὅπως κατασκευάζοιεν, σωγχωρεῖται. der Aufbau von Kirchen wird freigegeben — Ἵνα μέντοι καὶ μείζων γένηται ἡ

[1]) Hülle, a. a. O. p. 79. tritt für selbe ein.

[2]) Hülle, a. a. O. p. 75 urteilt ganz richtig, wenn er sagt, daß Maximin „der jetzt aller Hilfskräfte bedurfte, um Thron und Leben zu retten“, „den Christen seines Reichs, deren Sympathien er jetzt notwendig brauchte, dasselbe zugestehen mußte, was sein Gegner ihnen gegeben hatte.“ — Crivellucci, L'editto di Milano in Studi Storici, Vol. I. Fasc. II, p. 249 bestreitet eine Abhängigkeit des Maximinsediktes vom Licin. Reskript, vgl. jedoch Hülle, l. c. Anmkg. 1.

[3]) Euseb. hist. eccl. IX. 10. (Ed. Schwartz. p. 842 ss.)

ἡμετέρα δωρέα, καὶ τοῦτο νομοθετῆσαι κατηξιώσαμεν, ἵν' εἴ τινες οἰκίαι καὶ χωρία τοῦ δικαίου τῶν Χριστιανῶν πρὸ τούτου ἐτύγχανον ὄντα, ἐκ τε τῆς κελεύσεως τῶν γονέων τῶν ἡμετέρων εἰς τὸ δίκαιον μετέπεσε τοῦ φίσκου, ἢ ὑπό τινος κατελήφθη, εἴτε διάπρασις τούτων γεγένηται, εἴτε εἰς χάρισμα δέδοταί τινι, ταῦτα πάντα εἰς τὸ ἀρχαῖον δίκαιον τῶν Χριστιανῶν ἀνακληθῆναι ἐκελεύσαμεν — schließlich wird auch die weitestgehende Restitution des einstigen Kirchenvermögens, ganz in Übereinstimmung mit dem Licin. Reskript, angeordnet.

Durch dieses Edikt hatte Maximin alle seine früheren Erlässe betreffend die Christen, die zwar von ihm gut gemeint und nur von den Richtern mißverstanden oder auch außer Acht gelassen worden wären, beseitigt, weil es ausdrücklich zu dem Zwecke erlassen war, damit fortan aller Argwohn und furchtsame Zweifel schwinde; somit war der Erlaß des nikomedischen Reskriptes in Syrien (Palästina) und Ägypten so gut wie überflüssig, weil dessen Bestimmungen gerade in den Hauptpunkten gegenstandslos geworden waren. So waren die Stellen ut amotis omnibus omnino conditionibus, quae prius scriptis ad officium tuum datis super Christianorum nomine videbantur, nunc vere ac simsimpliciter unusquisque eorum, qui eamdem oservandae religioni Christianorum gerunt voluntatem, — quae sollicitudini tuae plenissime significanda esse credimus, quo scires nos liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem hisdem Christianis dedisse. Atque hoc insuper in persona Christianorum statuendum esse censuimus, quod si eadem loca, ad quae antea convenire consueverant, de quibus etiam datis ad Officium tuum litteris certa antehac forma fuerat comprehensa, priore tempore aliqui vel a fisco nostro, vel ab alio quocunque videntur esse mercati, eadem Christianis sine pecunia, et sine ulla pretii petitione, postposita omni frustratione atque ambiguitate restituant belanglos geworden, weil alle hierin enthaltenen Anordnungen schon Maximin selbst früher getroffen hatte.

Schließlich war auch der Anfang des nikomed. Reskriptes gegenstandslos geworden. In Nikomedien weist Licinius auf Mailand hin: was ich in Mailand angeordnet habe, wiederhole ich in Nikomedien; im Erlasse an Syrien, Palästina und Ägypten jedoch lag es ohne Zweifel näher und entsprach dem Zwecke vollständig, auf Nikomedien hinzuweisen. Hiezu kommt noch, daß Licinius nach Erlangung der Alleinherrschaft über den ganzen Orient die Freundschaft Konstantins entbehren zu können glaubte und sogar den Gedanken faßte, Konstantin zu stürzen, welche Absicht Licinius auch bald in die Wirklichkeit zu setzen suchte. Hätte da ein solcher Kaiser

noch mit derselben Unterwürfigkeit den Namen Konstantins seinem eigenen vorgesetzt und den Mailänderbeschluß, von dem alle wußten, daß er Konstantins alleiniges Werk gewesen war, mit solcher Achtung behandelt?

Hätte demnach Licinius daran gedacht, das nikomedische Reskript zu wiederholen, so hätte er den Wortlaut desselben mit Rücksicht auf das Edikt Maximins gar sehr ändern müssen. Der volle Wortlaut war offenbar überflüssig geworden, einige wenige Worte hätten auch genügt.

2. Unserer Ansicht nach hat jedoch Licinius auch nicht einmal daran gedacht, sein nikomedisches Reskript zu wiederholen.

Es wird nämlich die Christenfreundlichkeit, die Licinius solange heuchelte, als er hieraus Nutzen ziehen konnte, weit überschätzt, wenn angenommen wird, daß Licinius das Religionsedikt Maximins ignorierte[1]) und sein nikomed. Reskript als Alleinherrscher des ganzen Orients wiederholte. Jetzt lag ja dem Licinius an den Christen nicht mehr so viel, wie zu Lebzeiten Maximins und in der Tat trat er gar bald[2]) mit seiner wahren Farbe gegenüber den Christen offen auf. Des weiteren hatte Licinius nach Erlangung der Alleinherrschaft über den ganzen Orient ganz andere Sorgen: „Seine erste Sorge war, jeden, der ihm oder seinem Sohn in künftigen Zeiten den Thron hätte streitig machen können, aus dem Wege zu räumen".[3]) Um diesen Zweck zu erreichen, ließ Licinius die Familien des Severus und Maxi-

---

[1]) Hülle, a. a. O. p. 79.

[2]) Wenn Flasch, Konstantin d. Gr., p. 16. (vgl. auch W. Ohnesorge, Der Anonymus Valesii de Constantino, Kiel 1885, p. 38 ss.) Recht hat, soll Licinius schon gleich nach Erlangung der Alleinherrschaft seine erheuchelte Freundschaft gegenüber den Christen fallen gelassen haben. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Licinius seine Rede an seine intimsten Freunde schon vor der ersten Schlacht gegen Konstantin gehalten hatte, denn Licinius weiß sehr gut, und seine Rede läßt diesen Schluß zu, daß Konstantin als Christ die Sympathien aller Christen auf seiner Seite hatte; deswegen diktierte ihm seine Feldherrnklugheit, sich auf die Heiden in erster Linie im Kampfe gegen Konstantin zu stützen, die christlichen Soldaten aber noch nicht ganz von sich zu stossen. Aus diesem Grunde sammelte er seine Freunde geradezu heimlich um sich, um von den christlichen Soldaten nicht gesehen zu werden. Wenn Licinius im ersten Kampfe gesiegt hätte, hätte er gewiß schon gleich jetzt die Christen auch offen zu verfolgen begonnen. So aber wartete er nach dem ersten Friedensschlusse eine gewisse Zeit noch ab. Im zweiten Kriege mit Konstantin waren schon ganz gewiß keine Christen im Heere des Licinius, so daß dieser jetzt zu einer Geheimtuerei betreffend die Anrufung der heidnischen Götter, sowie die Opferdarbringung nicht mehr gezwungen war.

[3]) O. Seeck. Gesch. d. Untergangs, I. p. 147.

minus, ja selbst die Familien seiner Wohltäter Diokletian und Galerius „ohne Rücksicht und Dankbarkeit“ hinmorden,[1]) wobei nicht einmal die Frauen Schonung erhielten.[2]) Zweite Hauptsorge des Licinius war: der Sturz des ihm verhaßten[3]) Konstantins, der um vieles jünger an Jahren, trotzdem ihm (Licinius) gegenüber die Rechte des Oberaugustus in Anspruch genommen hatte.

Schon gleich nach dem Tode Maximins versuchte[4]) Licinius durch hinterlistige Anschläge gegen Konstantin alles Gute, was er vom Letzteren erhalten hatte mit Schlechtem zu vergelten.[5]) Licinius brauchte ja nicht mehr die Hilfe Konstantins und will sich deshalb vor diesem nicht länger demütigen. Wenn Licinius die Alleinherrschaft vielleicht nicht anstrebte, so machte er ganz gewiß Anspruch auf die Oberherrschaft über untergebene Caesaren als gefügige Werkzeuge; daß ihm hiebei Konstantins energischer Wille im Wege stand, ist nur erklärlich. Und so sehen wir, daß Licinius Konstantin vorerst auf hinterlistige Weise, durch Bestechung des von Konstantin zu seinem Caesar erhobenen Bassianus zu stürzen versuchte;[6]) als dies mißlang griff er offen zum Schwert, weil er als geübter Feldherr Konstantin sich gewachsen fühlte und in der Tat auch ganz gewachsen war.[7])

b) Der Übersetzung des Eusebius konnte nur der Text des Mailänder Ediktes zu Grunde gelegen sein.

I. Allgemeines.

1. Wie wir bereits gesehen haben, konnte der Text des Licinius-Reskriptes in der nikomedischen Fassung der Übersetzung des Eusebius nicht zu Grunde gelegen sein. Da eine *andere* Fassung dieses Reskriptes meiner Ansicht nach überhaupt nicht erfolgte und Eusebius im Jahre 324 eine solche Urkunde nicht erdichten[8])

---

[1]) Lactant., de mort, pers. cap. 50. 51. — Euseb. hist. eccl. X. 1. Zonar. XIII. 1.

[2]) Euseb. hist. eccl. IX. 11.

[3]) Seeck, a. a. O. I. p. 152;

[4]) Ein Gedanke, den Licinius schon lange früher gefaßt haben mußte, und zu dessen Ausführung er nur den richtigen Augenblick abwartete.

[5]) Euseb. hist. eccl. X. 8. — Vita Const. I. 50, vgl. auch 47. 49.

[6]) vgl. zum ganzen O. Seeck, a. a. O. I. p. 152 ss.

[7]) Im ersten Kriege war Konstantin auch wirklich so sehr in die Enge getrieben worden, daß er trotz seines Sieges über Licinius zu einem für den Letzteren sehr günstigen Friedensschluß sich entscheiden mußte; O. Seeck, a. a. O. I. p. 158 s.

[8]) Hatte ja Eusebius nicht einmal nach dem Tode Konstantins d. Gr. einen Text jenes allgemeinen Verbotes des Heidentums erdichtet, obwohl

durfte, so bleibt nichts anderes übrig, als daß Eusebius in der Tat eine mit der Überschrift übereinstimmende kaiserliche Urkunde vor sich gehabt und auch übersetzt hat, nämlich das Mailänder Edikt.

Bis Seeck war die Meinung allgemein, daß Eusebius die Übersetzung des Mailänder Ediktes bringt; nur hat ohne allen Zweifel die große Übereinstimmung mit dem Texte des Licin. Reskriptes einerseits und die Nichtberücksichtigung der Überschrift des Lactantius andererseits zur irrigen Annahme die Veranlassung gegeben, es wäre bei Lactantius der Originaltext des Mailänder Ediktes angeführt. Seeck hat diese allgemeine Meinung dahin richtig gestellt, daß nämlich Lactantius in der Tat, so wie er es auch ausdrücklich angibt, das Licin. Reskript und nicht das Mailänder Edikt anführt. Bei Negierung des Letzteren mußte sich jedoch Seeck in der Weise heraushelfen, daß er annahm, Eusebius hätte nicht das Mailänder Edikt, sondern das Licin. Reskript in irgend einer Fassung übersetzt. Diese von Seeck nur so beiläufig hingeworfene Vermutung, die sich durch die Negierung des Bestandes eines Mailänder Ediktes sehr leicht erklärt, wurde selbst von Görres, ohne nähere Prüfung, sogar als sichere Tatsache übernommen, und es beginnt die Ansicht sich zu verbreiten, Eusebius hätte überhaupt keinen Text des Mailänder Ediktes in der Hand gehabt. Warum? War es gar so unmöglich? Die Merkwürdigkeit dieser Annahme fällt Görres auf und er deckt sie mit einer noch größeren Merkwürdigkeit: einmal damit, daß das Mailänder Edikt im Text verloren gegangen wäre und ein andermal damit, daß Eusebius kein Interesse gehabt hätte, dieses Edikt im Originaltext zu lesen. Doch wie es schon zu geschehen pflegt, zieht eine Merkwürdigkeit die andere nach sich. Hat nämlich Eusebius auf keinen Fall den Text des Mailänder Ediktes übersetzt und weist andererseits der Eusebius-Text an manchen Stellen so große textliche, ja inhaltliche Verschiedenheiten im Verhältniß zum Originaltext des Licin. Reskriptes auf, so muß Eusebius eine *andere* Fassung dieses Reskriptes als das Mailänder Edikt ausgeben wollen.

2. Den Verteidigern einer *anderen* Fassung müßten aber folgende Fragen gestellt werden: Vor allem die Frage, ob nicht

---

Euseb. in Vita Constantini, im Gegensatze zur Kirchengeschichte, sich so manches in lobrednerischer Absicht erlaubt hatte. Auch wenn der Text eines solchen Gesetzes in die Lobrede sehr gut hinein gepaßt hätte, geht Euseb. streng geschichtlich vor.

vielleicht Konstantin in der Tat ein Mailänder Edikt überhaupt nicht erlassen hatte, und ob Eusebius dies nicht zu verdecken sucht?

Durfte jedoch Eusebius kurz nach dem kläglichen Untergange des Licinius, der in der letzten Zeit seiner Regierung als ein ausgesprochener Heide und Christenverfolger sich erklärt hatte, als Hoch- und Staatsverräter hingerichtet wurde, dessen Namen verflucht und auf Inschriften gestrichen wurde, damit er der Vergessenheit verfalle, — gerade den Wortlaut des Licin. Reskriptes (in irgend einer Fassung) als jene magna charta libertatum der Christen, als jenen νόμον ὑπὲρ Χριστιανῶν τελεώτατον πληρέστατα hinstellen und dem Christen Konstantin zuschreiben, um das, was Letzterer unterlassen hatte, auf diese Weise zu verdecken?

Wäre dies nicht eine Beleidigung an die Adresse des Christen Konstantin gewesen, wenn ihm etwas zugeschrieben wurde, was nicht er, sondern gerade jener Christenverfolger erlassen hatte. Hiebei mußte dieser Schwindel des Eusebius allen Zeitgenossen auffallen, da diese ja doch ohne Zweifel genau wußten, daß Konstantin ein Mailänder Edikt nicht erlassen hatte.

Konstantin hat aber das Mailänder Edikt erlassen; da lautet die zweite Version folgendermassen: Eusebius kann keinen Originaltext des Mailänder Ediktes erhalten und stellt kurzweg, ohne hiebei zu erröten, den Text der vom Statthalter von Bithynien an den Statthalter von Palästina erlassenen oder sonst von irgend wem ergangenen *anderen* Fassung des Licin. Reskriptes als Text des Mäiländer Ediktes hin. Wie unschön diese Annahme gegenüber einem sehr gewissenhaften Geschichtsschreiber klingt, abgesehen davon, daß die Zeitgenossen noch die Gelegenheit hatten, den Betrug eines nicht gewissenhaften Geschichtsschreiber mit Leichtigkeit aufzudecken. Andererseits muß angenommen werden, daß Konstantin der Wortlaut gerade seines Mailänder Ediktes noch ganz geläufig war, so daß sich Eusebius gefaßt machen konnte, von Konstantin zurecht gewiesen zu werden.

Nebenbei erwähnt, haben wir gesehen, daß eine *andere* Fassung überhaupt nie erlassen wurde, also dichtet vielleicht Eusebius diese *andere* Fassung des Licin. Reskriptes?

3. Diese Fragen scheinen Görres bewogen zu haben, irgend eine Erklärung zu geben, warum Eusebius die *andere* Fassung des Licin. Reskriptes und nicht das Mailänder Edikt selbst übersetzt hat. Wie wir schon gesagt haben, bemüht sich Görres für die

Beantwortung dieser Frage von großer Tragweite sogar zwei Erklärungen[1]) zu geben. An einer Stelle sagt er Folgendes: „Lactanz und Eusebius, die beiden im Orient weilenden Zeitgenossen, hatten kein Interesse, dem im fernen Westen erlassenen ursprünglichen Exemplar des Mailänder Ediktes nachzuspüren; die völlige Wiederherstellung des Friedens in der am härtesten fast 10 Jahre durch den Diokletiansturm heimgesuchten orientalischen Kirche lag ihnen näher, und so hat denn der Verfasser der „Mortes" uns eben das durch Licinius zu Nikomedien publizierte Exemplar der Urkunde aufbewahrt und im lateinischen Wortlaut mitgeteilt und Eusebius bietet die griechische Übersetzung der Form des Erlasses, wie ihn der Statthalter Palästinas veröffentlicht hatte".[2]) An einer anderen Stelle, meint Görres leichthin, daß das Mailänder Edikt verloren[3]) gegangen wäre.

Diese zwei Erklärungen stehen jedoch meiner Ansicht nach auf sehr schwachen Füssen. Wäre es möglich, daß der christliche Cicero[4]) Lactantius und der Hofbischof Eusebius kein Interesse gehabt hätten, den Text des Mailänder Ediktes zu lesen? Wenn Lactantius das Mailänder Edikt nicht erwähnt, so begeht er diese Ungenauigkeit gewiß nicht aus Mangel an Interesse, oder gar vielleicht aus dem Grunde, weil ein Mailänder Edikt überhaupt nie erlassen worden wäre, sondern aus Gründen, die viel näher liegen, viel wahrscheinlicher klingen, und die wir schon angeführt haben.[5]) Noch weniger aber kann dem Eusebius dieser Vorwurf des Mangels an Interesse gemacht werden. Sollte Eusebius, der eine wahrheitsgetreue[6]) Kirchengeschichte schrieb und schon

---

[1]) Das abfällige Urteil, daß Görres in Z. f. w Th. XXXV. p. 295 teils gegen „unkritische Forscher", teils gegen „hyperkritische Gelehrte" fällt, trifft auch ihn selbst; denn die „mehr als abenteuerlichen Thesen" Seeck's sind um nichts abenteuerlicher als diese zwei Erklärungen des Görres. Andere will Görres „vor weiteren Experimenten à la Crivellucci und Seeck abschrecken", selbst jedoch bestreitet er per nefas die Einsichtnahme des Eusebius in den wahren Text des Mailänder Ediktes.

[2]) Z. f. w. Th. XXXV. p. 288.

[3]) l. c.

[4]) Eus. Popovici, Istoria bis., vol. I p. 546.

[5]) vgl. oben p. 167 s.

[6]) „Über die Glaubwürdigkeit der Kirchengeschichte ist heute kaum noch ein Streit. Jeder neue Fund, der auf diesem Gebiete gemacht worden ist, hat aufs neue bestätigt, wie gewissenhaft, umsichtig und verständnisvoll Eusebius die Schätze der Bibliotheken von Cäsarea und Jerusalem (hist. eccl. VI. 20.) für seine Zwecke ausgebeutet hatte"; Erwin Preuschen, Artikel Eusebius von Cäsarea in Real-Encyklopädie f. protest. Th. u. K. Bd. V. Leipzig 1898, p. 614.

auch hier den ersten christlichen Kaiser verherrlichte, kein Interesse gehabt haben, der Nachwelt jene magna charta libertatum der Christen im vollen Wortlaute hinterlassen zu können? Oder war den Christen damaliger Zeit nach den Drangsalen der Diokletianisch-Galerius'schen Verfolgung die Bedeutung des Mailänder Ediktes als magna charta libertatum noch nicht zur Erkenntnis gekommen? Waren vielleicht die Christen jener Zeit noch nicht imstande, den großen Unterschied zwischen dem Galerius'schen Edikt und dem Mailänder Edikt herauszufinden und deswegen das Letztere, sowie dessen Erlasser hoch zu halten? Konnten vielleicht die Christen, die ihnen durch das Mailänder Edikt eingeräumte, weit über das: ut denuo Christiani sint, ita ut nequid contra disciplinam agant hinausgehende staatsrechtliche Stellung, die absoluteste Glaubens- und Kultusfreiheit, die weitestgehende Restitution des konfiszierten Kirchenvermögens nicht dementsprechend würdigen?

Eusebius bezeichnet im cap. 9 des IX. Buches seiner Kirchengeschichte dieses Religionsgesetz von Mailand als einen νόμος τελεώτατος πληρέστατα. Sollte nun ein solches Gesetz, das erste Gesetz dieser Art zu Gunsten des Christentums' den Eusebius — und wäre es bloß aus Kuriosität — wirklich nicht angelockt haben, einen Einblick in den Wortlaut desselben zu tun? Und fürwahr, diese Frage muß (gegen Görres) bejaht werden!

Spricht doch Eusebius im cap. 2 des. X. Buches seiner K.-Geschichte mit besonderer Hochachtung von den zu Gunsten des Christentums von Konstantin erlassenen, (im cap. 5. 6. 7. des X. Buches angeführten) Gesetzen, wobei er ganz ausdrücklich betont, daß er selbe ausschließlich zu dem Zwecke anführe, damit sie, gleichsam auf heiligen Tafeln geschrieben, allen nachfolgenden Generationen zur ewigen Erinnerung dienen.[1]) Ist es dann denkbar, daß Eusebius nicht getrachtet hätte, den wahren Wortlaut solcher Gesetze und in erster Linie jenen des Mailänder Ediktes anführen zu können?

---

[1]) ἀλλὰ καὶ βασιλεῖς οἱ ἀνωτάτω συνεχέσι ταῖς ὑπὲρ Χριστιανῶν νομοθεσίας τὰ τῆς ἐκ θεοῦ μεγαλοδωρεᾶς ἡμῖν εἰς μακρὸν ἔτι καὶ μεῖζον ἐκράτυνον, ἐφοίτα δὲ καὶ εἰς πρόσωπον ἐπισκόποις βασιλέως γράμματα καὶ τιμαί καὶ χρημάτων δόσεις· ὧν οὐκ ἀπὸ τρόπου γένοιτ' ἄν κατὰ τὸν προσήκοντα καιρὸν τοῦ λόγου, ὥσπερ ἐν ἱερᾷ στήλῃ, τῇδε τῇ βίβλῳ τὰς φωνὰς ἐκ τῆς Ῥωμαίων ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα γλῶσσαν μεταληφθείσας ἐγχαράξαι, ὡς ἂν καὶ τοῖς μεθ' ἡμᾶς ἅπασιν φέροιντο διὰ μνήμης; ed. Schwarz. p. 860.

Des weiteren darf nicht übersehen werden, daß Eusebius gerade im X. Buche (in allen 9 cap.) an die Adresse des ersten christlichen Kaisers ein großes Lob singt. Wäre es da nicht am Platze gewesen, den Hauptgrund dieses Lobgesanges — das Mailänder Edikt — im Originaltext anzuführen? Eusebius, der als der angesehendste Schriftsteller seiner Zeit bei Konstantin schon lange vor der Synode von Nicäa in Gunst und großen Ehren stand,[1]) hatte gewiß nur ein Wort seinem Kaiser und Gönner zu sagen gehabt, und Letzterer hätte ihm den Text des Mailänder Ediktes ohne weiters übermittelt!

Auch fällt es auf, daß Eusebius ein grösseres Interesse an den Briefen und Anordnungen Konstantins an Anulinus als an deren großen Ursache: am Mail. Edikt gehabt haben soll. Jene Briefe an Anulinus waren im Occident erlassen und trugen mehr weniger lokalen Charakter an sich, weswegen sie wohl schwerlich an den Statthalter von Palästina abgeschickt wurden. Wie kommt es, daß Eusebius deren vollen Text zu Gesichte bekam und nur gerade das Mailänder Edikt nicht?

Auch die andere Erklärung, daß nicht allein das Original des Mail. Ediktes, sondern daß auch alle dessen Kopien verloren gegangen wären, ist schon mit Rücksicht auf das bereits Gesagte nicht stichhältig. Wäre es möglich, daß die Christen, die christliche Umgebung Konstantins, so z. B. ein Hosius von Cordova, das Mailänder Edikt — jenes für die Christen so hochwichtige Dokument, welches sie vor jedweder und im Gegensatze zum Galerius'schen Edikt, auch vor der geringsten Beunruhigung schützte, was in den vom Centrum weit abgelegenen Provinzen, wohin das Auge des Kaisers nicht unmittelbar, sondern durch viele, viele andere Augen hinreichte, sehr große Bedeutung hatte, weil daselbst die Provinzialbeamten sich so manches hätten erlauben können — schon nach wenigen Jahren nicht allein im Original, sondern auch alle dessen Kopien verloren gehen ließen, so daß nicht einmal der Hoftheologe Eusebius und sogar schon im Jahre 324,[2]) trotz aller größten Bemühungen ein Exemplar einer Abschrift des vollen Textes des Mailänder Ediktes mehr bekommen konnte?

---

[1]) vgl. die Belege bei Preuschen, R. E. V. p. 609.

[2]) In diesem Jahre hatte nämlich Eusebius seine Kirchengeschichte ababgeschlossen, d. i. das X. Buch geschrieben und auch veröffentlicht; vgl. Preuschen, a. a. O. p. 613; die ersten IX Bücher waren schon nach d. J. 313 veröffentlicht worden.

Es ist allerdings richtig, daß die Redaktoren des Codex Theodosianus das Mailänder Edikt nicht aufgenommen haben. Auch fehlen in dieser Gesetzessammlung die Anordnungen Konstantins an Anulinus, wie auch die zwei Orienterlässe Konstantins unmittelbar nach Erlangung der Alleinherrschaft. Daß vielleicht diese Redaktoren kein Interesse am Mailänder Edikt, sowie an den anderen erwähnten Gesetzen Konstantins gehabt hätten, kann nicht gesagt werden, denn sie mußten über Auftrag des Kaisers Theodosius II. alle[1]) vorgefundenen Gesetze und Verordnungen, selbst jene, die keine Rechtskraft mehr hatten, excerpieren und zusammenstellen.[2]) Die Erklärung dieser Lücke im Cod. Theod. kann nur dahin gehen, daß zur Zeit Julians des Abtrünnigen viele, zu Gunsten der Christen früher erlassenen Gesetze aus den Staatsarchiven verschwunden sind und selbstredend vernichtet wurden: so gewiß in erster Linie das Mailänder Edikt und die ihm unmittelbar folgenden, sozusagen in einem Faszikel mit ihm liegenden Briefe an Anulinus, wie nicht minder die zwei Orienterlässe, die das Heidentum einen Irrtum, einen Lügenkultus nennen. Jovian stellte zwar den status quo ante wieder her, fand es jedoch gewiß für überflüssig, das Mailänder Edikt auch formell zu wiederholen, weil der status quo ohnehin allen, nicht allein den Christen, sondern auch den Heiden, sehr gut bekannt war. Auch gingen in der Folge viele Provinzialarchive durch die Verwüstungen der Barbaren zu Grunde,[3]) so daß eine solche Lücke im Cod. Theod. sehr erklärlich wird!

Zur Zeit Konstantins d. Gr. jedoch kann von allem dem noch keine Rede sein!

4. Wenn daher Eusebius angibt, daß er das Mailänder Edikt übersetzt, so wird es auch wahr sein; wir haben keinen Grund, dem gewissenhaften Geschichtsschreiber Eusebius zu mißtrauen[4]), wohl aber den modernen Hypothesen.

---

[1]) l. 5 Cod. Theod. I. 1.: omni generalium constitutionum diversitate collecta nullaque extra se, quam iam proferri liceat, praetermissa; nur wenn die Bestimmungen verschiedener Kaiser einander widersprachen, sollte der Grundsatz lex posterior derogat priori angewendet werden.

[2]) vgl. zum Ganzen O. Seek, Die Zeitfolge der Gesetze in Z. f. R. G. Bd. X. p. 20.

[3]) vgl. Seeck, a. a. O. p. 6 s.

[4]) Hülle, a. a. O. p. 67, Anmkg. gibt gleichfalls zu, „daß Eusebius ein tatsächlich existierendes Mailänder πρόγραμμα (edictum) aufgenommen hat. Freilich bleibt es unsicher, ob er dies auf Grund geschichtlicher Nachrichten tut, oder ob er es nur aus den Worten der Litterae Licinii: cum feliciter tam

Betrachten wir einmal näher die zwei letzten Bücher (IX. – X.) der Kirchengeschichte und fragen wir uns, im welchen von diesen zwei Büchern der Text der Mailänder Ediktes mehr am Patze gewesen wäre. Das IX. Buch enthält die Geschichte seit dem Erlasse des Galerius'schen Ediktes und bis nach dem Untergange Maximins. Das X. Buch beginnt mit dem Frieden, den die Kirche nach dem Untergange des letzten Christenverfolgers Maximinus erlangt hatte und endigt mit dem Untergange des Licinius.

Daß somit der Text des Mailänder Ediktes chronologisch im IX. Buche hätte angeführt werden sollen, steht außer allen Zweifel; Eusebius führt ihn jedoch erst im X. Buche an, im Zusammenhange mit einigen anderen Gesetzen Konstantins, die gleich nach Erlaß des Mail. Ediktes an Anulinus von Afrika ergangen waren. Es frägt sich nun, warum Eusebius nicht schon im IX. Buche den Text des Mailänder Ediktes und der anderen Gesetze angeführt habe? War schon vielleicht gleich im Jahre 313 der Text des Mailänder Ediktes verloren gegangen? Die richtige Antwort lautet viel einfacher: das IX. Buch endigt mit dem Untergange Maximins; damals war dem Eusebius der Text des Mailänder Ediktes noch unerreichbar; er erwähnt zwar im IX. Buche am entsprechenden Orte, daß Konstantin und Licinius das für die Christen so wichtige τελεώτατον πληρέστατα Gesetz erlassen haben, aber da ihm der Text fehlte, führte er selbstverständlich auch keinen an.

5. Hier drängt sich uns eine Zwischenfrage auf, die präjudizierend für die Beantwortung der Frage, warum Eusebius nicht schon im IX. Buche unhistorisch vorgeht, wirkt und zwar die Frage, warum wohl Eusebius mit keinem Worte den Erlaß des Licin. Reskriptes von Nikomedien erwähnt.

Das Reskript und das Edikt Maximins führt Eusebius im vollen Wortlaute an, das Reskript des Licinius erwähnt er gar nicht. Hatte er davon noch keine Kenntnis? Vom Erlaß des Mailänder Ediktes hatte Eusebius Kenntnis erhalten, vom Erlaß des Licin. Reskriptes aus dem viel näher gelegenen Nikomedien

ego Constantinus . . . quam etiam ego Licinius apud Mediolanum convenissemus etc. schließt". Hülle ist somit im Zweifel, ob Eusebius dessen sicher war, resp. auf Grund welcher Momente Eusebius die Gewißheit erlangt hatte, daß er tatsächlich den Text des Mailänder Ediktes in den Händen halte. Wäre Eusebius im Zweifel gewesen, ob er den vollen wahren Wortlaut des Mailänder Ediktes besitze, so hätten mit Rücksicht auf die große Wichtigkeit dieses Ediktes bloß geschichtliche Nachrichten (vom Hörensagen?!) oder gar nur die Worte der Litterae Licinii dem Eusebius gewiß nicht genügt, sondern er hätte ohne allen Zweifel den Kaiser selbst befragt, um ganz sicher vorgehen zu können.

nicht? War vielleicht die *andere* Fassung im Jahre 324 noch nicht an den Statthalter von Palästina abgeschickt worden?

Nur eine Erklärung ist möglich: Eusebius weiß, daß das Reskript des Licinius eine mehr weniger genaue Kopie des Ediktes von Mailand ist. Erschien es ihm doch nur selbstverständlich, daß Licinius das Mailänder Edikt in dem neu eroberten Gebiete wiederholen mußte. Eusebius will jedoch das Original sehen und wartet bis er es bekommt. Nachdem er es erhalten, legt er es mit den anderen Gesetzen nicht als Adnex dem IX. Buche bei, wie er z. B. gerade mit dem vorhergehenden Buche VIII getan hatte, sondern reiht die Gesetze im X. Buche ein, obwohl sie chronologisch nicht mehr hineingehörten. Auch im X. Buche erwähnt Eusebius mit keinem Worte das Licin. Reskript, obwohl er „de mort. pers." schon längst gelesen haben mußte! Dieses auffallende Schweigen findet seine Erklärung teils in dem Umstande, daß Eusebius die Anführung der Kopie neben dem Original für überflüßig erachtet hatte, teils aber in dem Umstande, welcher meiner Ansicht nach in der Tat sehr schwer ins Gewicht fiel, daß nämlich Licinius schon bereits verflucht worden war, so daß er und sein Rescript eine Erwähnung in der Kirchengeschichte nicht mehr verdiente, um so mehr da ja dessen Name auf öffentliche Urkunden und Inschriften getilgt wurde. Mit der Bezeichnung des Mailänder Ediktes als Erlaß b e i d e r Kaiser, eine historische Tatsache, die Eusebius zu verdecken keinen Grund fand, war die Hauptsache schon gesagt.

Chronologisch gehörten diese Gesetze nicht mehr in das X. Buch; Eusebius spricht aber im X. Buche über den Frieden der Kirche, über die Restauration der Kirche nach den Verfolgungen, so daß s a c h l i c h die Gesetze der Kaiser zum Zwecke dieser Restauration der Kirche, auch wenn sie zeitlich früher erlassen worden waren, ganz gut auch im X. Buche angereiht werden konnten.

II. B e w e i s f ü h r u n g a u f G r u n d d e r T e x t k r i t i k.

1. Hiefür, daß Eusebius seiner Übersetzung nicht das Licin. Reskript, in irgend welcher Fassung auch immer, sondern einen ganz anderen Gesetzestext, d. i. *nur das Mailänder Edikt* zu Grunde gelegt haben kann, wird der Textvergleich des Licin. Reskriptes mit dem Eusebius-Texte ohne Schwierigkeiten ergeben.

Sehen wir die oben angeführten textl. Verschiedenheiten nochmals, aber genauer an.

Ich schicke voraus, daß ich mich durch nichts veranlaßt oder gar genötigt fühle, die bestehenden textl. Verschiedenheiten zu verdecken, wie dies bis Seeck aus einem genug erklärlichen Grunde getan wurde und nach Seeck in größerem oder geringerem Masse gleichfalls aus einem genug erklärlichen Grunde nicht unterlassen werden kann; im Gegenteil diese textl. Verschiedenheiten müssen so scharf als möglich ins Relief gebracht werden, um ihnen die entsprechende Beachtung und volle Würdigung zu teil werden zu lassen, damit weiteren Irrungen entgegen gesteuert werden könnte.

2. Daß ich diese textl. Verschiedenheiten nicht überschätze, mag der Leser in objektiver Erwägung des folgenden Textvergleiches sich selbst überzeugen.

A. Lactantius stellt den von ihm angeführten Erlaß als litterae und zwar als litterae des Licinius allein hin, Eusebius dagegen läßt den von ihm übersetzten Kaiser-Erlaß eine διάταξις = νόμος sein, die von Konstantin in gemeinschaftl. Beratung mit Licinius erlassen wurde. Es könnte wohl niemand daran zweifeln, daß beiden, wie dem Lactantius, so auch dem Eusebius der Unterschied zwischen litterae-rescriptum-ἐπιστολαί und διάταξις = constitutio im eigentlichen Sinne, edictum-νόμος ganz geläufig gewesen waren, und in der Tat verwechseln beide litterae mit edictum, ἐπιστολαί mit νόμος nicht.

Warum sollte gerade dieses eine Mal Eusebius sich so weit geirrt haben?

B. Der Eusebius-Text enthält in seiner Einleitung die Motivierung des Mailänder Konsiliums.

Das Licin. Reskript enthält eine *solche* Motivierung nicht; die Annahme, daß das Licin. Reskript keine Einleitung hätte, d. i. genauer daß dessen Einleitung von irgend jemand ausgelassen sei, ist keine richtige, denn der Text des Licin. Reskriptes lautet ja folgendermassen: als wir in Mailand zusammenkamen und über alle Angelegenheiten, die das Wohl des Staates betreffen, berieten, sahen wir die Notwendigkeit ein, vor allem den Christen, aber auch allen anderen Untertanen Glaubensfreiheit gewähren zu müssen, und haben in diesem Sinne auch ein Konsilium gefaßt. Quare scire Dicationem tuam convenit, placuisse nobis, ut.... und so wisse denn deine Dicatio, daß ale früheren Erlässe, die Beschränkungen oder ungünstige Bedingungen enthalten haben, aufgehoben seien; mit kurzen Worten: weil wir in Mailand ein

solches Edikt erlassen haben, so erlassen wir es jetzt a u c h in Nikomedien. Geht denn da bis quare... nicht die Einleitung des Licin. Reskriptes? Gibt sich hier Licinius nicht den Anschein, als ob er von quare an, einen eigenen Erlaß herausgegeben hätte?

Im Eusebius-Text geht die Einleitung bis ὁπότε εὐτυχῶς... und enthält daselbst eine ganz andere Motivierung.

Wie verhält es sich nun, wenn wir den Eusebius-Text als die *andere* Fassung hinstellen würden? Folgende Möglichkeiten hätten eintreten müssen:

Entweder hat die nikomedische Form des Licin. Reskriptes diese Einleitung gehabt, und Lactantius oder aber ein späterer Abschreiber seines Manuskriptes hat aus Versehen oder aus irgend einem anderen Grunde sie ausgelassen,

Oder die nikomedische Fassung hat eine solche Einleitung nicht gehabt; dann mußte aber eine von den folgenden Eventualitäten eingetreten sein: entweder hat der Statthalter von Bithynien oder Licinius selbst oder seine Kanzlei oder wer sonst die *andere* Fassung erlassen hat, diesen Einschub in die zweite Fassung hineingesetzt, oder es hat Eusebius eine solche Einleitung hinzugedichtet.

Gehen wir auf die Beantwortung dieser Fragen ein. Eigentlich sollten diese Fragen jene beantworten, die eine *andere* Fassung des Licin. Reskriptes dem Eusebiustext zu Grunde legen.

Diese Einleitung ist von ganz besonderer Wichtigkeit, weil sie die Veranlassung zum Erlasse des Gesetzes angibt, so daß deren Bestand oder Nichtbestand (Originalität resp. Interkalation) eine nähere Untersuchung gewiß verdient hat. Unerklärlicher Weise ist die Bedeutung dieser für die Frage nach dem Erlasser dieses Gesetzes präjudizierend wirkenden Einleitung entgangen, denn es wird allgemein, bloß mit einigen Worten diese Einleitung, resp. deren Originalität abgetan.

Gerade das ursprüngliche Vorhandensein, resp. das ursprüngliche Fehlen d i e s e r Einleitung gibt dem ganzen Erlaß einen ganz anderen Charakter und weist auf einen ganz anderen Ursprung hin! Besonders ist der Hinweis auf eine frühere ἀντιγραφή, wie wir gleich unten sehen werden, sehr maßgebend für die Bestimmung, von wem der ganze, eine solche Einleitung enthaltende Erlaß ergangen sein konnte.

Lactantius durfte eigenmächtig eine so wichtige Einleitung nicht auslassen. Auch muß angenommen werden, daß der volle Wortlaut des Licinischen Reskriptes den Christen in Nikomedien,

(dem Confessor Donatus und den anderen Christen, an die de mort. persecut. bestimmt war), zur Zeit, da sie von den Verfolgungen und Bedrückungen Maximins aufatmeten, wohl sehr geläufig[1]) gewesen ist. Durfte Lactantius eine so wichtige Urkunde verstümmeln, wodurch er sich einem Vorwurf seitens der Zeitgenossen aussetzte? Eine Auslassung aus Flüchtigkeit ist zwar ein sehr beliebter Ausweg, aber hier kann er nicht zutreffen, weil aus dem ganzen Zusammenhange der Ausführungen des Lactantius deutlich hervorgeht, daß dieser den ganzen Erlaß wortgetreu wiederzugeben sich bestrebt. Von einer Flüchtigkeit des Lactantius beim Vermerk des allerwichtigsten kaiserl. Erlasses zu Gunsten der Christen des Orients kann wohl keine Rede sein! Die Auslassung durch einen Abschreiber ist auch eine beliebte Erklärung, die wir jedoch anderen überlassen. Somit ist es außer allem Zweifel, daß die nikomed. Fassung diese Einleitung nicht enthalten hat. Daß sie der Statthalter von Bithynien oder Licinius oder in seiner Kanzlei jemand in die *andere* Fassung eingefügt hätte, ist nicht anzunehmen, weil kein Grund hiefür vorliegt. Enthielt das nikomedische Original eine solche Einleitung nicht, dann um so weniger die *andere* Fassung. Aus der Luft gegriffen würde diese Einleitung in der anderen Fassung in der Luft auch hängen bleiben, denn deren Inhalt mußte z. B. in Palästina womöglich noch unverständlicher gewesen sein, als in Nikomedien.

Soll vielleicht Eusebius sie hinzugedichtet haben, um der *anderen* Fassung des Licin. Reskriptes das Aussehen des für ihn unerreichbaren Mailänder Ediktes zu geben? Dem steht jedoch die Erwähnung einer ἀντιγραφή, die Licinius weder für Nikomedien und noch weniger für Palästina erlassen haben kann, entgegen.

Somit muß die im Eusebius-Text vorhandene Einleitung als ursprünglich, d. i. in dem von Eusebius übersetzten latein. Text als enthalten gewesen angenommen werden. Nach *dieser* Einleitung zu schließen, kann der dem Eusebius-Text zu Grunde gelegene lateinische Text nur der Text des Mailänder Ediktes gewesen sein. Jene erwähnte ἀντιγραφή ist der Erlaß Konstantins aus dem Jahre 312,[2]) erlassen in Oberitalien vor seinem Zuge gegen Rom.

---

[1]) Sagt doch Lactantius selbst, daß diese litterae überall angeschlagen wurden, so daß ein jeder sie lesen konnte. Daß die Christen als die ersten sich beeilten, diesen Erlaß zu lesen, ist doch nur selbstverständlich.

[2]) vgl. das Nähere im folgenden §.

C. Eine für unsere Frage sehr wichtige textl. Verschiedenheit, die unbegreiflicherweise übersehen und sogar als „unbedeutend"[1]) angesehen wird, tatsächlich aber von sehr großer Tragweite ist, wäre die Stelle im Eusebiustext: αἵτινες τοῖς προτέροις ἡμῶν γράμμασι τοῖς πρὸς τὴν σὴν καθοσίωσιν ἀποσταλεῖσι περὶ τῶν Χριστιανῶν welche Stelle bei Lactantius folgendermassen lautet: quae prius scriptis ad officium tuum datis super Christianorum nomine.

Folgende Eventualitäten lassen sich unterscheiden: entweder ist das Wörtchen *nostris* (ἡμῶν) in der nikomed. Fassung des Licin. Reskriptes ursprünglich gestanden und Lactantius hat selbes ausgelassen oder es ist dort überhaupt nicht gestanden. Dann aber hat der Statthalter von Bithynien oder Licinius oder, wer sonst diese *andere* Fassung erlassen haben mag, dieses Wort hineingefügt.

Ist das *nostris* in der nikomed. Fassung gestanden, so bedeutet dies nichts anderes, als daß der Statthalter von Bithynien früher einen Erlaß betreffend die Christen von Licinius erhalten haben mußte. Fehlt es jedoch, so bedeutet dies gleichfalls nichts anderes, als daß diese prius scripta ad officium tuum nicht von Licinius ergangen waren, sondern von irgend jemand anderen. Dieses Wörtchen *nostris* (ἡμῶν) ist somit von höchster Wichtigkeit für die Beantwortung der Frage: was für ein Text der Übersetzung des Eusebius zu Grunde liegt. War nämlich der frühere Erlaß an den Statthalter von Bithynien von Licinius ergangen, so ist das ἡμῶν selbstverständlich am Platze, ist jedoch dieser Erlaß an diesen Statthalter nicht von Licinius ausgegangen, so ist das Fehlen des nostris nur zu erklärlich!

Wir wissen, daß Maximin die Provinz Bithynien sofort nach dem Tode des Galerius in Besitz genommen hatte, und daß im Friedensschlusse am Bosporus diese Provinz in den Händen Maximins auch belassen wurde. Berücksichtigen wir den Umstand, daß in jener Zeit, ja schon noch zu Lebzeiten des Galerius und nach seinem Tode umsomehr, jeder der Augusti, vor allem Maximin, seinen Reichsteil als ein selbständiger Herrscher regierte, so werden wir zugeben müssen, das Licinius vor dem Siege über Maximin und bis zu seinem Einzuge in Nikomedien gar kein Gesetz im Reichsteile Maximins publizieren lassen, d. i. an den Statthalter von Bithynien adressieren konnte und dies darum um so weniger, weil er ja kein Oberaugustus gewesen ist.

[1]) vgl. z. B. Hülle, a. a. O. p. 90.

Görres[1]) in seiner Widerlegung des Seeck,[2]) der ganz richtig behauptet, daß Konstantin und Licinius an den Statthalter von Bithynien keine Erlässe adressieren konnten, meint, daß hier an das Edikt des Galerius zu denken sei, welches auch von Licinius unterschrieben war und tatsächlich in Nikomedien publiziert wurde. Doch trifft diese Meinung nicht zu, denn vor allem enthielt das Edikt des Galerius keine solchen Einschränkungen, deren im Licin. Reskript Erwähnung getan wird. [Jenes an die judices versprochene Schreiben des Galerius kann hier noch weniger[3]) gemeint sein]. Auch ist es nicht notwendig, die Worte ad officium tuum so auszulegen, als ob auch Konstantin und Licinius an den Statthalter von Bithynien einen Erlaß geschickt hätten. Diese Worte wurden wohl aus dem Mailänder Edikt kopiert, wie wir unten sehen werden, waren aber dort durchaus nicht an den Statthalter von Bithynien gerichtet. Es ist unnütze Mühe des Görres, dies gegen Seeck zu retten; schließlich ist es höchst merkwürdig, gaß gerade in der nikomedischen Form das *nostris* fehlt, wo es nach der Erklärung des Görres hineinpassen würde, weil in Nikomedien das Edikt des Galerius promulgiert wurde, und gerade in der palästinensischen Form hätte fehlen sollen und können, weil in Palästina das Edikt des Galerius nicht[4]) veröffentlicht wurde, so daß die Beamten in Palästina von dem Bestande eines solchen Erlasses gewiß keine Kenntnis hatten und noch weniger in Praxis zu setzen verpflichtet waren.

Hat Licinius kein Gesetz an den Statthalter von Bithynien erlassen, konnte er selbstverständlich von *seinem früheren* Gesetze auch gar nicht reden, und Licinius sagt fürwahr in seinem nikomed. Reskript auch nicht, daß er ein solches Gesetz je erlassen hätte. Er spricht kurzweg von einem früheren Erlaß, ohne näher anzugeben, von wem dieser Erlaß ergangen war. Licinius hat hier demnach *nur* die Gesetze Maximins gegen die Christen im Auge, wie dies Seeck[5]) sehr richtig herausgefunden hat.

Eine Möglichkeit, wie die, daß Lactantius das *nostris* ausgelassen haben könnte, kommt somit, mit Rücksicht auf die bisherigen Ausführungen, gar nicht in Betracht. Hat ja doch das *nostris* im Licin. Reskript überhaupt nicht stehen können.

---

[1]) Z. f. w. Th. XXXV p. 291.

[2]) Z. f. K. G. XII. p. 385.

[3]) vgl. sehr gut Hülle, a. a. O. p. 94 s.

[4]) Euseb. hist. eccl. IX. 1. — vgl. auch Hülle, a. a. O. p. 60, Anmkg. 2.

[5]) l. c.

Fehlt das ἡμῶν im Original, wie kommt es dann, daß die *andere* Fasung einen solchen Fehler begeht, um nicht zu sagen eine solche Unwahrheit berichtet? Hat der Statthalter von Bithynien hineingedichtet? Wohl kaum. Hat Licinius oder seine Kanzlei dies getan? Ebenfalls unmöglich. Denn im Sinne des Eusebius-Textes als der *anderen* Fassung ist das ἡμῶν nur noch zweifelhafter. Hat der Statthalter von Bithynien keine Erlässe betreffend die Christen von Licinius erhalten können, um wie viel weniger der Statthalter von Palästina, oder gar von einer noch weiter gelegenen Provinz. Selbst wenn wir zugeben würden, daß der Statthalter von Bithynien den nikomed. Erlaß prolata programmate suo an seine Kollegen weiter gegeben hätte, so wird das ἡμῶν dennoch nicht erklärt. Ein solcher Publikationsvorgang von Seite eines Statthalters über die Grenzen seiner Provinz hinaus war, wenn überhaupt möglich, bloß eine von Lactantius angeordnete Ausnahme vorübergehender Natur und deswegen unter Maximinus gewiß nicht praktiziert worden, weil ja hiezu keine Notwendigkeit vorhanden war. Ist es doch Tatsache, daß Maximinus seinen Praefectus Praetorio Sabinus mit der Publikation der Erlässe betreffend die Christen [1]) betraute, und daß somit der Präef. Praet. im ordentlichen Publikationswege diese Erlässe an die einzelnen Statthalter abschickte. Daß gleichzeitig auch der Statthalter von Bithynien irgend welche Erlässe seinem Kollegen von Palästina abgeschickt hätte, ist unbekannt und mit Rücksicht auf den ordentlichen Publikationsweg ganz ausgeschlossen. Hat schließlich vielleicht Eusebius „aus dem Streben nach größerer Deutlichkeit" oder unter dem Drucke „der griechischen Phraseologie" hineingedichtet? Auch diese Annahme ist ausgeschlossen, weil dieses eine beabsichtigte zwecklose Unwahrheit wäre. Es bleibt demnach nichts anderes übrig, als daß das ἡμῶν in dem der Übersetzung des Eusebius zu Grunde gelegenen lateinischen Texte enthalten war; und dieser lateinische Text kann nur jener des Mailänder Ediktes gewesen sein. Konstantin hatte im Jahre 312 in Oberitalien ein Gesetz περὶ Χριστιανῶν erlassen, welches einige Einschränkungen enthalten hatte. Auf dieses Gesetz weist das ἡμῶν hin!

D. Im unmittelbaren Anschlusse an die besprochene Stelle enthält der Eusebius-Text einen größeren Zusatz, der im nikomed.

[1]) Solche Erlässe tragen nämlich den Charakter von Reichsgesetzen an sich (vgl. weiter unten) und konnten nur durch den Praef. Praet. zur Publikation, d. i. zur Kenntnis aller gelangen.

Reskript fehlt; es sind dies die Worte: καὶ ἅτινα πάνυ σκαιὰ καὶ τῆς ἡμετέρας πραότητος ἀλλοτρία εἶναι ἐδόκει.

Gerade diese Worte enthalten einen stichhältigen Beweisgrund hiefür, daß das ἡμῶν ursprünglich in jenem lateinischen Texte, den Eusebius übersetzt hat, gestanden ist.

Hat Lactantius gekürzt oder ein Abschreiber aus Versehen ausgelassen? Solche stereotype Fragen können nur stereotyp beantwortet werden; wiewohl Seeck [1]) behauptet, daß diese Worte im nikomed. Reskript gestanden sind und nur durch ein Homoteleuton ausgefallen wären. Hülle [2]) dagegen meint, daß das Licin. Reskript diese Worte nicht enthalten hat. Eusebius hätte sie bei der Übersetzung des Licin. Reskriptes ergänzt, so daß sie als „Glosse des Eusebius" zu gelten haben.

Meiner Ansicht nach gehen diese Worte auf das Mailänder Edikt zurück. Hier sind diese Worte originär. Licinius hat sie aus gewissen Gründen in sein Reskript absichtlich nicht aufgenommen.

Die Erwiderung Seeck's [3]), daß es „unmöglich sei, daß die Kaiser Erlässe, welche sie selbst gegeben hatten, für unheilvoll und der Menschlichkeit widersprechend sollten erklärt haben", spricht davon, daß Seeck die Aufrichtigkeit des Christen Konstantin übersieht.[4]) Teils aus Dankbarkeit gegenüber dem Christengott, teils auch aus innerem Antriebe fühlt sich der Christ Konstantin hingedrängt, sein früheres, noch als Heide erlassenes Gesetz aufheben zu müßen. Hiebei scheut er nicht ein offenes Urteil über sein früheres Gesetz. Hat ein Maximin es zuwege gebracht, seinen kaiserlichen Ehrgeiz den Grundsätzen der Gerechtigkeit so sehr unterzuordnen, daß er seiner Umgebung strengstens verbot, seine im Trunke erlassenen Befehle zu vollführen,[5]) um wie viel mehr kann bei Konstantin eine Übermannung durch die Gefühle der Gerechtigkeit angenommen werden!

Wenn Eusebius seinen Erlaß als die *andere* Fassung hingestellt hätte, hätte er eine solche Glosse in den Text hineinzusetzen riskieren können, weil damit nur die Gesetze, des geschlagenen und verfluchten Maximin gemeint sein konnten. Euse-

[1]) l. c. Anmkg. 1.

[2]) a. a. O. p. 92; vgl. auch p. 88.

[3]) l. c.

[4]) Görres, l. c. stellt diese Behauptung Seeck's als ein „schiefes Urteil" hin.

[5]) vgl. Richter, Das weström. Reich, p 57. — Seeck, Gesch. des Untergangs, I. p. 42, 433.

bius führt aber ausdrücklich an, daß er den Mailänder Erlaß übersetze; konnte Eusebius eine solche Glosse hineindichten, die eine moralische Ohrfeige für Konstantin bedeutete? Durfte Eusebius durch einen solchen eigenmächtigen Zusatz Gesetze seines Kaisers, dessen christliche Gesinnung er gerade in demselben Buche (X. cap. 8. 9,) so sehr rühmt, weil gerade nach Erlangung der Alleinherrschaft Konstantin seine christliche Gesinnung auch äusserlich immer mehr und mehr zu erkennen gab, in dieser Weise rügen und in seiner für die Nachwelt geschriebenen Geschichte für ewige Zeiten bloßstellen?

E. Diese nähere Bezeichnung der πρότερα γράμματα als ἡμῶν in Verbindung mit den Worten καὶ ἅτινα πάνυ σκαιὰ... gehen im Eusebius-Text auf die ἀντιγραφή in der Einleitung zurück.

Jene ἀντιγραφή ist es, die vom Heiden Konstantin erlassen, Beschränkungen enthielt und deshalb vom Christen Konstantin verurteilt wurde.

Bezeichnend ist, daß im Licin. Reskript gerade alle diese drei Stellen fehlen. Fehlt die Einleitung, dann mußte das ἡμῶν fehlen, weil jener frühere Erlaß nicht mehr auf Konstantin und Licinius, sondern auf Maximin zurückgeht. Auch das anschliessende Geständnis schien dem Licinius nicht mehr ganz am Platze zu sein. Dem Heiden Licinius widerstrebte es offenbar, ein kaiserliches Gesetz, auch wenn es von seinem geschlagenen Rivalen erlassen war, als schlecht hinzustellen; der Christ Konstantin verurteilt sein eigenes Gesetz!

F. Die Erwähnung von litterae datae ad officium tuum zum zweitenmal betreffend die Restitution von Kirchengütern ist im Licin. Reskript unverständlich, denn sie hängt in der Luft. Weder Licinius hat irgend welche litterae betreffend die Restitution der Kirchengüter an den Statthalter von Bithynien erlassen, noch auch Maximin Auch das Edikt des Galerius spricht gar nichts von irgend einer Restitution.

Zurückzugehen bis auf das erste Verfolgungsedikt Diokletians,[1]) in welchem auch eine Güterkonfiskation enthalten war, geht nicht an. Aus der ausdrücklichen Betonung, daß im Gegensatze zu der bisherigen Praxis,[2]) die offenbar eine so weitgehende Restitution noch nicht kannte,[3]) die Restitution sine pecunia et

---

[1]) Dies tut Görres, in Z. f. w. Th. XXXIII. 1890, p. 314 ss. -- idem ibid XXXVI. p. 294.

[2]) für die ein τύπος ἕτερος ἦν ὡρισμένος.

[3]) vgl. auch Hülle, a. a. O. p. 102.

sine ulla pretii petitione postposita omni frustratione atque ambiguitate und nicht allein jener Güter, welche a fisco nostro, sondern auch ab alio quocunque videntur esse mercati zu erfolgen habe, geht eben hervor, daß der frühere Erlaß von einer Restitution und nicht von einer Konfiskation [1]) gesprochen haben muß, nur war die Restitution gewiß nicht so weitgehend, gewiß an Bedingungen geknüpft. Im Mailänder Edikt ist die Erwähnung eines solchen früheren Erlasses betreffend die Restitution ganz am Platze, denn jenes Gesetz vom Jahre 312 hatte hierüber [2]) gewiß etwas angeordnet. Die Betonung der Worte περὶ ὧν καί τοῖς πρότερον πρὸς τὴν σὴν καθοσίωσιν γράμμασι τύπος ἕτερος ἦν ὡρισμένος, τῷ προτέρῳ χρόνῳ läßt mit Sicherheit diesen Schluß ziehen. Nur war die Restitution in jenem Gesetz nicht so weitgehend, nicht bedingungslos, nicht unentgeltlich, was aus der im Mailänder Edikt *zweimal stark hervorgehobenen,* unentgeltlichen und unbedingten Rückstellung der kirchl. Güter resultiert.

G. Was die zwei oben angeführten Stellen anbelangt, in welchen nach Hülle „der Lactanztext gegenüber der schwerfälligeren Eusebiusrelation der originalere“ wäre, wobei dem Eusebius als Übersetzer der Vorwurf einer „umständlicheren Übertragung“ dieses Originaltextes gemacht werden müsse, können wir Hülle nicht beipflichten.

Die umständlichere d. i. ausführlichere Fassung des Eusebius-Textes: *niemandem wird verboten – jedem wird gestattet* muß die ursprünglichere gegenüber der kürzeren, knappen Fassung des Licin. Reskriptes sein, denn es handelt sich hier im Eusebius-Text um das Konsilium zu Mailand. Es liegt doch auf der Hand, daß Licinius in der Einleitung *seines* Reskriptes nur in kurzen Worten denselben Gedanken wiedergeben will, welcher Gedanke im Mail. Edikt *in breiter Ausführung* den Hauptpunkt des Mail. Beschlusses selbst darstellt.

Zur Erklärung der zweiten Stelle trifft dasselbe zu.

Von einer Schwerfälligkeit des Stils haben wir im ganzen Eusebius-Text gar nichts gemerkt.

H. Die Wendung im Eusebius-Text πρὸς τὸ δίκαιον τοῦ αὐτῶν σώματος, τοῦτ᾽ ἔστιν τῶν χριστιανῶν ist gegenüber dem Licinius-

[1]) Daß die Verfolgungsedikte Diokletians nur von Konfiskation gesprochen haben, vgl. das Religionsedikt Maximins: εἴ τινες οἰκίαι καὶ χωρία τοῦ δικαίου τῶν Χριστιανῶν πρὸσ τούτου ἐτύγχανον ὄντα, ἔκ τε τῆς κελεύσεως τῶν γονέων τῶν ἡμετέρων εἰς τὸ δίκαιον μετέπεσε τοῦ φισκου, ἢ ὑπό τινος κατελήφθη, . . .; von einer Restitution ist keine Rede.

[2]) vgl. auch Keim, theol. Ihbb. p. 226—234 — Лебедевъ, II. p. 292.

Reskript: ad jus corporis eorum, id est, ecclesiarum ursprünglich. Es wird im Licin.-Reskript, wie auch im Mailänder Edikt stets nur von einem πρόσωπον oder σῶμα τῶν Χριστιανῶν resp. persona oder corpus Christianorum gesprochen.

Waren früher das Christentum als Nationalreligion und die Christen als ein selbständiges Volk „ἔθνος[1])“ von den Heiden[2]) angesehen worden, weil nach heidnischer Auffassung jede Nation ihre eigenen nationalen Götter besaß, so daß umgekehrt einer jeden Religion auch ein ἔθνος entsprechen mußte, spricht der Christ Konstantin, den internationalen Charakter des Christentums erfassend, von einem Corpus Christianorum,[3]) wobei dieser Ausdruck auch ein Rechtsterminus sein sollte.

Im Mailänder Edikt werden zum erstenmal alle Christen, ohne Rücksicht auf Nationalität, zusammengefaßt und als Persona oder Corpus Christianorum hingestellt. Der Heide Licinius entnimmt diese Ausdrucksweise ohne Zweifel dem Mailänder Edikt. Nur an einer Stelle weicht er ab und bringt einen ganz neuen Terminus. Abgesehen vom Korporationscharakter der Gesamtheit der Christen läßt er auch die Gesamtheit der Einzelgemeinden als Korporation auftreten. Den einzelnen Kirchengemeinden wird im Mailänder Edikt juristische Persönlichkeit wohl zuerkannt, aber diese Einzelgemeinden werden zu keinem juristischen Ganzen zusammengeschweißt. Licinius tut dies in seinem Reskript, doch wohl nicht aus Notwendigkeit eines neuen Rechtsbegriffes, sondern aus einem gar wenig juristischen Grunde. Er wollte offenbar das non hominum singulorum pertinentia ganz besonders hervorstreichen und vermeidet an dieser einzigen Stelle von einem Corpus Christianorum zu sprechen, damit die Worte Christianorum und singulorum im lateinischen Text unmittelbar nebeneinander nicht irreführen, denn das konfiszierte Privat-Vermögen der einzelnen Christen war von einer Restitution ausdrücklich schon im Mailänder Edikt ausgeschlossen.

---

[1]) vgl. das Reskript des Sabinus (Euseb. hist. eccl. IX. 1.), sowie das Reskript und das Edikt des Maximinus (Euseb. hist. eccl. IX. 9. 10.).

[2]) vgl. die Ausführungen des Celsus bei Origenes, contra Celsum VIII. 72.

[3]) Es ist ganz gut möglich, daß zur Ausfindung dieses bisher unbekannten Terminus für die Bezeichnung der Christen als religiöse Gemeinschaft Hosius von Cordova beigetragen hat; F. Chr. Baur, Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, III. Aufl. Tübingen 1863, p. 460.—Keim, Die röm. Toleranzedikte in Tüb. Theol. Jhb. 1852, p. 246. — Лебедевъ, Собраніе соч. II. p. 306.

I. Ubique proponere et ad omnium scientiam perferre ist die gebräuchliche Schlußformel in Reichsgesetzen; der Zweck dieser Schlußformel ist deutlich nnd zwar der, daß das Reichsgesetz überall im ganzen Reiche publiziert werden sollte, damit es allen Staatsbürgern zur Kenntnis gelange. Für die Publikation von Reichsgesetzen hatte der Praefectus Praetorio Sorge zu tragen,[1]) denn nur ihm stand das Recht zu, ubique proponere im ganzen Reiche.

Glaubensgesetze sind ihrem Wesen nach Reichsgesetze, so auch das Mailänder Edikt, denn es soll ja allen Christen im ganzen Reiche und nicht bloß jenen einer Provinz Glaubensfreiheit gewährt werden; deswegen wurde ein solches Gesetz stets dem Praef. Praet. zur Publikation übergeben. Die Publikation geschah in der Weise, daß der Praef. Praet. von dem ihm zugeschickten Original Abschriften machen ließ, den Tag des Empfanges auf diesen notierte und selbe in der Regel mit einem seinerseits hinzugefügten Publikationspatent — programma-edictum — an die einzelnen Statthalter der Provinzen abschickte.[2])

Das Mailänder Edikt enthält diesen ausdrücklichen Befehl des Kaisers an den Praef. Praet., das kaiserliche Edikt mit einem programma (des Praef. Praet.) zu versehen und weiter zu geben. Im Licinischen Reskript lesen wir, daß der Befehl an den Statthalter gleichfalls mit dem Auftrage, programate tuo die Publikation zu vollführen, ergangen war. Ein Publikationspatent bei der Publikation von Reichsgesetzen hatte jedoch nur der Praefectus Praetorio[3]) und nicht auch der Statthalter zu erlassen. Nur in den dem Praef. Praet. zur Publikation an alle Untertanen des Reiches übergebenen Gesetzen steht der Auftrag: ubique proponere prolata programmate tuo.

Wie kommt es nun, daß Licinius in seinem Reskript an einen Statthalter doch so schließt, als ob er in Nikomedien ein Reichsgesetz erlassen und den Praef. Praet. mit der Publikation desselben betraut hätte. Hülle[4]) erklärt dies folgendermassen:

---

[1]) l. 7. Cod. Theod. de executor. XII. 61.

[2]) Burchardi, l. c.

[3]) „Die vor allen anderen hervorragende Stellung des Praefectus Praetorio zeigt sich aber darin, daß der Kaiser nicht selten ihn beauftragt, ein allgemeines Gesetz durch ein Edikt, eine Bekanntmachung zu publizieren;" Otto Karlowa, Römische Rechtsgeschichte. I. Bd. Staatsrecht und Rechtsquellen, Leipzig 1885, p. 853; vgl. zum Ganzen auch noch Karlowa. I. Bd. p. 646 ss. 830. 850 ss.

[4]) a. a. O. p. 88.

„das prolata programmate tuo ist kaum ein selbständiger Zusatz des Lactantius zum ursprünglichen Text des Erlasses, denn eine solche Aufforderung des Kaisers an den Statthalter(?) am Schlusse eines Reskriptes, dasselbe als Edikt des Statthalters zur Kenntnis der Provinzialen zu bringen, ist sehr gewöhnlich, und ihr Fehlen würde am Schlusse dieses Reskriptes faßt auffallen". Als Beleg hiefür wird das Reskript Maximins angeführt; nur übersieht Hülle, daß dieses Reskript Maximins nicht bloß zur Kenntnis der Provinzialen eines Statthalters, sondern zur Kenntnis *aller Untertanen Maximins* zu gelangen hatte, weswegen es in der Tat an den Praef. Praet. Sabinus und nicht an irgend einen Statthalter adressiert war.

Die am aller nächsten gelegene Erklärung wäre folgende: Da dieses Reskript des Licinius ein Religionsgesetz gewesen, so hatte es seinem Wesen nach den Charakter eines Reichsgesetzes an sich. Ist es auch nicht an den Praef. Praet., sondern bloß an einen Statthalter gerichtet und nur für eine einzige Provinz bestimmt, so wird dieser Widerspruch bei Berücksichtigung des Umstandes, daß Licinius eben nur diese eine Provinz erobert hatte, im gewissen Sinne gemildert. Im Besitze nur einer Provinz, in der das Mailänder Edikt noch nicht publiziert worden war, richtete er deshalb seinen Erlaß unmittelbar an den Präses dieser einen Provinz, damit letzterer den erhaltenen Erlaß innerhalb seiner Provinz so als ob es ein Reichsgesetz wäre, publiziere. Die Annahme, daß der Praeses von Bithynien dieses erhaltene Gesetz seinen Kollegen d. i. über die Grenzen seiner Provinz hinaus weitergeben, oder dem Wortlaute entsprechend sogar jure proprio (prolata programmate) veröffentlichen solle, wäre im Hinblick auf den Religionserlaß als solchen richtig, unmöglich jedoch was den Kompetenz bereich eines Statthalters anbelangt.

3. In rechter Beurteilung dieser angeführten textl. und inhaltl. Verschiedenheiten beider Texte muß angenommen werden, daß der Übersetzung des Eusebius kein Text des Licin. Reskriptes, auch nicht in irgend einer *anderen* Fassung zu Grunde gelegen sein konnte.

Der Eusebius-Text muß demnach als ein guter Zeuge für den ursprünglichen Text des Mailänder Ediktes gehalten werden, weil, wie wir schon gesehen haben, viele Bestimmungen nur im Mailänder Edikt zu stehen, eine Berechtigung haben.

Die im großen und ganzen wörtliche Übereinstimmung des Eusebius-Textes mit dem Wortlaute des Licin. Reskriptes widerspricht unserer Annahme durchaus nicht, denn diese Übereinstimmung ist nicht auf den Umstand zurückzuführen, daß Eusebius das Licin. Reskript zur Vorlage gehabt hatte, sondern umgekehrt auf den Umstand, daß das von Eusebius übersetzte Edikt als Vorlage bei Erlassung des Licin. Reskriptes gedient hat.[1] Die zahlreichen, sogar wesentlichen Verschiedenheiten des Wortlautes, die an manchen Stellen den Inhalt verändern, sprechen ganz ausdrücklich für unsere Annahme, da diese Verschiedenheiten eher hierin ihren Grund haben, daß Licinius, das Mailänder Edikt als Vorlage benützend, manche Bestimmungen desselben den Verhältnissen im Orient angepaßt hatte, als hierin, daß Eusebius das Licin. Reskript übersetzend, dieses so weit entstellt hätte.

4. Eine einzige scheinbare Schwierigkeit bestünde nur darin, daß Eusebius die Überschrift des Mailänder Ediktes nicht anführt; führt er doch die volle Überschrift des Galerius'schen Ediktes, so wie jene des Maximin-Ediktes an, d. i. alle in der Überschrift angeführten Kaiser mit allen ihren Titeln, warum läßt er diese Überschrift gerade beim Mailänder Edikt aus? Da diese Auslassung jenen, die eine *andere* Fassung annehmen, besonders aber für die Behauptungen des Görres betreffend den Verlust des Mail. Ediktes, resp. betreffend die Indifferenz des Eusebius guten Anhaltspunkt abgeben könnte, finde ich es für notwendig, auf den Grund dieser Auslassung des Eusebius näher einzugehen.

Ich sehe von einer Flüchtigkeit, Komodität etc. des Eusebius ab, denn eine solche Erklärung trägt schon an sich selbst den Stempel einer Flüchtigkeit oder Komodität.

Zwei Tatsachen, die wir schon kennen, schicken wir voraus und zwar daß das Mailänder Edikt in der Überschrift die Namen aller drei, damals regierenden legitimen Herrscher: Konstantin, Licinius und Maximinus getragen hatte und daß Maximinus und Licinius nach ihrem Tode verflucht, deren Andenken verpönnt und deren Verfügungen annuliert wurden, womit nach römischem Brauche regelmäßig die Tilgung des Namens auf öffentlichen Denkmälern (Inschriften) verknüpft war.[2]

Wenn wir nun den Zeitpunkt, wann Eusebius das X. Buch seiner Kirchengeschichte geschrieben hatte, oder genauer, wann

---

[1]) vgl. das Nähere weiter unten sub c). p. 207 .ss.

[2]) Seeck, Z. f. R. G. X. p. 33

er eine Abschrift des Mailänder Ediktes in die Hand bekommen haben mag, ins Auge fassen, so wird die Auslassung der Überschrift d. i. die Nichtanführung aller legitimen Herrscher mit allen ihren Titeln von selbst sich ergeben.

Wir haben bereits erwähnt, daß Eusebius im IX. Buche seiner Kirchengeschichte, wo der Text des Mailänder Ediktes sehr am am Platze gewesen wäre, diesen Text doch nicht anführt, wohl aber eine kurze Anspielung auf den Erlaß des Mail. Ediktes macht. Warum? Offenbar bloß deswegen, weil Eusebius den Text des Mail. Ediktes noch nicht in der Hand hatte. Da das IX. Buch mit dem Untergange Maximins schließt, und demnach erst gegen Ende des Jahres 313 geschrieben sein konnte, bekam Eusebius den Text des Mail. Ediktes nicht vor 314. Im Kapitel 11 des IX. Buches wird erwähnt, daß Maximin verflucht und sein Name auf Urkunden radiert wurde; dann ist es nur selbstverständlich, daß in Mailand sein Name vor allem aus dem Mail. Edikt gestrichen wurde. Der Name des Licinius stand aber ganz gewiß noch drauf. Warum führt dann Eusebius nicht die Überschrift mit den zwei Namen des Konstantin und Licinius an?

Berücksichtigen wir jedoch folgenden Umstand: Eusebius schrieb sein X. Buch zu Ende erst nach dem kläglichen Untergange des Licinius als Heide, als Christenverfolger, als Hoch- und Staatsverräter, als persönlicher Feind Konstantins. Eusebius stellt im Kapitel 8 und 9 alle Schandtaten des Licinius zusammen, und fügt im Kapitel 9 hinzu, daß den Licinius dasselbe Schicksal erreicht hatte, wie auch andere Tyrannen, so daß nicht einmal sein Name der Nachwelt zurückgeblieben sei. Dies soll heissen, daß Licinius verflucht und sein Name infolgedessen auf Inschriften und Urkunden radiert wurde. Also wurde gewiß auch auf dem Original des Mail. Ediktes der Name des Licinius radiert. Selbst wenn er nicht radiert wurde, so konnte Eusebius in demselben X. Buche neben seinen Ausführungen über Licinius in den Kapiteln 8 u. 9 den Namen des Licinius in den Kap. 5 u. 6. nicht belassen. Dem steht nicht entgegen, daß Eusebius die Greuel des Galerius und Maximinus anführt und daneben doch deren Edikte mit der vollen Überschrift d. i. die Namen dieser Kaiser mit allen ihren Titeln anführt, und nicht bloß kurz sagt, Edikt des Galerius-Edikts des Maximinus. Dies wohl deshalb, weil beide nach Erlaß ihrer Ediktes zu Gunsten der Christen diesen Letzteren nicht mehr feindlich gesinnt waren, so daß sie mit diesen Edikten ihre früheren Fehler gleichsam wieder gut gemacht hatten. Eusebius konnte

somit ihr Andenken — der Nachwelt überlassen; anders verhält es sich mit Licinius. Dieser hatte zwar ein Edikt zu Gunsten der Christen miterlassen und ein anderes selbständig erlassen, aber er hatte Letzteres bald in seinem Reiche aufgehoben und starb als ein Feind der Christen. Unter diesen Umständen verdiente er nicht mehr, daß sein Name in feierlicher Weise gerade mit dem νόμος ὑπὲρ χριστιανῶν τελεώτατος πληρέστατα in engster Verbindung der Nachwelt überliefert werde.

Daß der Name des Licinius in der Überschrift des Mailänder Ediktes enthalten sein mußte, aber radiert und infolge dessen von Eusebius in der Abschrift ausgelassen wurde, bietet uns den vollen Beweis die im Kapitel 5 des X. Buches im unmittelbaren Anschlusse an das Mailänder Edikt angeführte διατάξεις; der Plural deutet offenbar darauf hin, daß die Überschrift zum mindesten zwei Namen enthalten hat (des Konstantin und des Licinius; ob auch den Namen des Maximin ist hier für uns ganz irrelevant, jedenfalls unwahrscheinlich). Die Annahme, daß Eusebius dieses Gesetz gleichzeitig mit der Abschrift des Mailänder Ediktes aus Mailand erhalten hatte, liegt sehr nahe. Also stand auch in diesem Gesetz noch der Name des Licinius, wurde aber in Mailand, nach dem Untergange des Licinius radiert und von Eusebius ganz korrekt ausgelassen. Eusebius hätte die zwei Zeitwörter πεποίηνται und ὑποσημηνάμενοι in den Singular setzen können; er läßt sie aber doch im Plural stehen, was bei nur einem Subjekt wohl ein grammatikalischer Fehler ist, *urkundlich* jedoch ganz korrekt!

Hat Eusebius die Abschrift des Mailänder Ediktes und der anderen Gesetze aus Mailand erst nach dem Untergange des Licinius, also schon mit radierter Überschrift erhalten, dann ist die Beantwortung dieser Frage nach der Überschrift nur noch einfacher.

5. Hiefür, daß Eusebius eine mit der angeführten Überschrift übereinstimmende Urkunde unter der Hand gehabt und sie wörtlich übersetzt hatte, sprechen einige Stellen des Textes ganz unzweideutig.

Es ist richtig, daß Eusebius in Vita Constantini vor allem Panegyriker ist, der sich durch Rhetorik auszeichnen will und mit Rücksicht auf die Anforderungen seiner Zeit an den Panegyriker durch Schwung und Stillblüten sich auszeichnen mußte, was ihm bei der eingeborenen Redekunst auch nicht schwer fiel. Es ist demnach nur zu erklärlich, wenn Eusebius in Vita Const. den trokenen Amtsstil der kaiserlichen Erlässe durch rhetorische

Wendungen lebendig gemacht hatte. Der schwunghafte Stil hätte sonst durch den Originaltext der angeführten Urkunden unschöne Störungen erfahren.[1]) Hat somit Eusebius in seiner Lobrede die Form (den Wortlaut) der kaiserl. Erlässe ändern müssen, so hat er den Inhalt derselben dennoch in nichts[2]) geändert, in nichts ändern dürfen, um sich vor den Zeitgenossen, denen alle diese Urkunden sehr bekannt waren, nicht bloßzustellen. In der Kirchengeschichte jedoch bringt Eusebius als gewissenhafter Historiker den Text der Urkunden in ihrem ursprünglichen Wortlaute, weil er hier nicht mehr rhetorisiert und somit keinen Grund hat, stilistische Änderungen vorzunehmen. Hätte Eusebius irgend welche Änderungen aber doch vornehmen wollen, so hätten diese Stellen, die wir gleich anführen werden, gewiß ganz anders gelautet. Manche Stellen, gerade in dem uns interessierenden Mailänder Edikt, klingen nämlich aus dem Munde eines Eusebius sehr merkwürdig. Diese Stellen mußten in dem lateinischen Text enthalten gewesen sein, weil ein Christ von der Qualität eines Eusebius selbe auf keinen Fall hineingedichtet haben kann.

Diese Stellen wären folgende:

α) im ganzen Edikt wird der Christengott nicht anders als nur mit dem sehr neutral[3]) klingenden Ausdruck τὸ θεῖον[4]) divinitas[5]),

---

[1]) vgl. auch die sehr guten Ausführungen des Гидуляновъ, Восточные патріархи, p. 4 s.

[2]) Eusebius hat in Vita Const. in lobrednerischer Absicht so manche Tatsache in ein gar zu helles Licht gestellt, Urkunden hat er jedoch nicht verfälscht d. i. in ihrem Inhalte und in ihrem Zwecke nicht geändert, und noch weniger erdichtet; gegen Crivellucci, Della fede storica di Eusebio, p. 120 ss. idem in Studi storici (1894), X. p. 369 ss (1896), p. 531 ss., O. Seeck, Gesch. d. Untergangs, I. p. 434, welche behaupten, daß die Urkunden der Vita Const. gefälscht oder doch sehr zweifelhaft sind, vgl. besonders Гидуляновъ a. a. O. p. 3 ss. — Boissier, La fin du paganisme, d. 4 ss. — Flasch, Konstantin d. Gr., p. 3 s. — Seeck, Die Urkunden der Vita Constantini in Z. f. K. G. XVIII. 1898, p. 322—345, idem Untersuchungen zur Geschichte des Nicänischen Konzils in Z. f. K. G. XVII. 1897, p. 1—71, 319—362. — Preuschen. Art Eusebius von Cäsarea in R. E. Bd. V. p. 605 ss.

[3]) Und wohl deswegen ist in der neueren Literatur die Ansicht vertreten, daß das Mailänder Edikt zwar „entschieden monotheistisch gehalten" (Görres, in Z. f. w. Th. Bd XXXI. 1888, p. 78. — vgl. auch Burckhardt, Die Zeit Konstantins, p. 231. 348.), aber noch nicht streng christlich gefaßt sei.

[4]) Daß unter τὸ θεῖον — ἡ θεία σπουδή nur der Christengott gemeint ist, steht über allen Zweifel fest, denn nur vom Christengott kann Konstantin sagen: ἧς ἐν πολλαῖς ἤδη πράγμασι ἀπεπειράθημεν.

[5]) divinitas ist ein monotheistischer Ausdruck zur Bezeichnung der höchsten Gottheit; vgl. die heidnischen Panegyriker IX. u. X. — Der vom heid-

einmal auch ἡ θεία σπουδή genannt. Diese Bezeichnung divinitas für den Christengott mußte im lateinischen Text gestanden haben, und konnte nicht erst von Eusebius hineingesetzt worden sein, denn ein christlicher Bischof hätte wohl ganz gewiß einen Ausdruck mit deutlicherem [1]) christlichen Gepräge gebraucht.

β) Auch die Prase: ὅ τί ποτέ ἐστι θειότητος καὶ οὐρανίου πράγματος spricht für die Glaubwürdigkeit des Eusebius, d. i. für die Echtheit des von ihm als Mailänder Edikt hingestellten Textes, um so mehr da die Worte οὐρανίου πράγματος im Licin. Reskript fehlen. Ein christlicher Schriftsteller, ein Bischof kann doch wohl unmöglich einen solchen Zusatz gemacht haben. Daß diesen Zusatz ein heidnischer Statthalter eingefügt hätte, ist nicht gut denkbar, und wenn, so hätte ihn Eusebius gewiß wieder ausgelassen, weil ein solcher Gedanke, eine solche Auffassung von der Gottheit vom christlichen Standpunkte aus nicht acceptiert werden konnte. Hiemit steht fest, daß diese ganze Phrase im lateinischen Gesetzestext, den Eusebius übersetzt hatte, gestanden haben mußte. Und dieser lateinische Text war das Mailänder Edikt. Bei der großen Bedeutung, die dieses Edikt hatte, sowie in der Gewißheit, daß Konstantin der Wortlaut seines Mailänder Ediktes ganz geläufig sei, hat Eusebius nicht den Mut gehabt, sich die Übersetzung solcher Worte zu ersparen, obwohl sie wenig [2]) Christliches an sich trugen. Ja Eusebius will sie nicht einmal christianisieren und wirft somit in der Tat einen Schatten auf die volle Bekehrung Konstantins, d. i. auf dessen genaue Erfassung der christlichen Gottheit (divinitas). Opfert Eusebius so viel, um eine wortgetreue Übersetzung geben zu können, so kann ihm geglaubt werden, daß er in der Tat den Text des Mailänder Ediktes übersetzt.

γ) Auch der Ausdruck αἵρεσις = secta im ersten Satze der Einleitung spricht für die Glaubwürdigkeit des Eusebius, denn dieser Ausdruch ist rein heidnischen Ursprungs und wurde von

---

nischen Senatus populusque Romanus errichtete Triumphbogen zu Ehren Konstantins trägt die Inschrift: quod instinctu divinitatis . . . Inscr. lat. sel. ed. Dessau, I, p. 156, n. 694 — Corp. inscr. iat. VI. n. 1139. — divina providentia vide bei Incerti Panegyr. V. cap. 7.

[1]) vgl, z. B. dle beiden Orienterlässe Konstantins; ἡ τοῦ μεγάλου Θεοῦ δύναμις (Vita Const. II. cap. 24.); το Κρεῖττον (cap. 26. 28. 33.); ὁ μέγιστος Θεός (cap. 29. 55.); ὁ ὕψιστος Θεός (cap. 48. 51.); ὁ Πατὴρ Θεός (cap. 49.); Δεσπότης τῶν ὅλων, ἅγιος Θεός (cap. 55.); Δεσπότης τῶν ἁπάντων, μέγιστος Θεός (cap. 59.).

[2]) Der Heide Sabinus, der Praef. Praet. Maximins, gebraucht in seinem Reskript (Euseb. hist. eccl. IX 1. ed. Schwarz, p. 802) denselben Ausdruck: ἡ θειότης τῶν δεσποτῶν ἡμῶν θειοτάτων αὐτοκρατόρων einigemal.

den Heiden den Christen beigelegt.[1]) Obwohl αἵρεσις heidnisch klingt, läßt Eusebius selbes doch nicht weg, ja er umschreibt es nicht einmal.

Hätte Eusebius die Einleitung hinzugedichtet, so hätte er wohl kaum die Christen mit dem heidnischen Ausdruck bezeichnet. Hätte der heidnische Statthalter sich so was erlaubt, so hätte Eusebius mit vollem Recht, eine solche Bezeichnung abgewiesen.

Nehmen wir an, daß Eusebius bloß die *andere* Fassung des Licin. Reskriptes zur Hand hatte, so ist mit Sicherheit die Behauptung aufzustellen, daß Eusebius alle die angeführten Stellen, wenn schon vielleicht nicht ausgelassen, so doch ganz bestimmt christianisiert hätte, um so mehr, da er ja vorgibt, das Mailänder Edikt zu übersetzen: jene magna charta = νόμον τελεώτατον πληρέστατα des ersten christlichen Kaisers, der während der Theophanie ein voller Christ geworden war und der von den Priestern über den Christengott sehr genau unterrichtet wurde und der sich dem Christengott für die erwiesene Hilfe dankbar erweisen wollte.

Wenn Eusebius die angeführten Stellen aber doch so stehen lässt, wie wir sie lesen, so doch nur aus dem Grunde, weil er eine wortgetreue Übersetzung des Mailänder Ediktes geben will.

δ) Endlich läßt sich noch eine Stelle für die Glaubwürdigkeit des Eusebius verwenden, und zwar die ersten Worte der Einleitung: ἤδη μὲν πάλαι. Eusebius läßt Konstantin d. Gr., wie schon erwähnt,[2]) erst während, d. i. richtiger erst nach der Theophanie das Christentum und den Christengott kennen lernen. Und doch läßt er diese Worte stehen, welche ganz ausdrücklich darauf hinweisen, daß Konstantin schon lange früher sich mit dem Christentum sehr ernst beschäftigt hatte, wenn er im Widerspruch zur bestehenden (heidnischen) Staatsreligion schon lange den Christen volle Glaubens- und Kultusfreiheit gewähren wollte.

c) Das Licinius-Reskript ist eine Kopie des Mailänder Ediktes.

1. Ist der Bestand des Mailänder Ediktes erwiesen, sowie der volle Wortlaut desselben, wenigstens in der Übersetzung erhalten, und bringt andererseits Lactantius den Originaltext des Licin. Reskriptes, so bleibt nun noch eine Frage offen und zwar

[1]) Maximin sagt z. B. in seinem Toleranzedikt: ἐξεῖναι τούτοις, οἵτινες ταύτην τὴν αἵρεσιν καὶ τὴν θρησκείαν μετιέναι βούλονται; Euseb. hist. eccl. IX. 10; ed. Schwarz, p. 844.

[2]) vgl. p. 71. des vorliegenden Bandes.

die, in welchem Verhältnis das Licin. Reskript und das Mail. Edikt, was den Wortlaut anbelangt, zu einander stehen.

Die große wörtliche Übereinstimmung des Licinius-Reskriptes mit dem Eusebius-Text hat bisher zu folgenden zwei irrtümlichen Annahmen den Anlaß gegeben: bis Seeck wurde angenommen, daß Eusebius den von Lactantius angeführten Gesetzestext wörtlich und genau, resp. an manchen Stellen weniger wörtlich und nicht ganz genau übersetzt hätte; seit Seeck jedoch beginnt die Meinung sich zu verbreiten, Eusebius hätte nicht den von Lactantius angeführten Text, wohl aber eine *andere* Fassung dieses Textes gleichfalls wörtlich, resp. weniger wörtlich übersetzt. In beiden Fällen wird also dem vom Lactantius angeführten Texte im Vergleiche zum Eusebius-Text die größere Ursprünglichkeit zugeschrieben. Dieser letzteren, allgemein herrschenden Ansicht kann ich jedoch nicht beipflichten. In logischer Konsequenz meiner bisherigen Ausführungen anerkenne ich die größere Ursprünglichkeit dem der Übersetzung des Eusebius zu Grunde gelegenen lateinischen Texte zu, der nichts anderes als der Text des Mail. Ediktes ist.

Den Text des Licin. Reskriptes stelle ich als eine an manchen Stellen aus gewissen Gründen abgeänderte — abgekürzte Kopie des Mailänder Ediktes hin. Licinius mußte nämlich den Wortlaut des Mail. Ediktes an manchen Stellen ändern, d. i. manche Bestimmungen des im Occident erlassenen Mailänder Ediktes den Verhältnissen im Orient anpassen, sonst wäre der volle Wortlaut (manche Bestimmungen) des Mail. Ediktes daselbst unverständlich gewesen!

2. Der nachfolgende Textvergleich wird für diese Annahme den vollen Erweis erbringen.

A. Die Einleitung des Mail. Ediktes, welche die Motivierung des Mailänder Konsiliums enthält, ist wohl selbstverständlich im Licin. Reskript, erlassen in Nikomedien zu Gunsten der Christen der eroberten Provinz, so gut wie überflüssig gewesen, ja noch mehr: da die Einleitung den Hinweis auf eine frühere ἀντιγραφή (welche Konstantin und Licinius in Mailand aufheben) enthält, welche ἀντιγραφή im Orient ganz unbekannt war, weil für den Orient nicht erlassen wurde, so läßt Licinius diese Einleitung aus. Das ἡμῶν muß er dann gleichfalls auslassen, weil es unverständlich gewesen wäre, wenn Licinius nicht auf einen *seiner* Erlässe sich beruft. Jetzt kann Licinius unter prius scripta ad officium tuum data einen Erlaß Maximins im Auge haben.

B. Licinius hat jedoch sein Reskript nicht ohne Einleitung gelassen. Wie ersichtlich ist, lässt Licinius den Wortlaut des Mailänder Ediktes von ὁπότε εὐτυχῶς ἐγώ .... bis ἅτινα οὕτως ἀρέσκειν ganz unverändert,[1]) weil dieser Absatz als eine sehr gute Einleitung in seinem Reskript zu gebrauchen war: Was wir in Mailand in betreff der Christen beschlossen haben, dies erlassen wir auch in Nikomedien gerade aus dem Grunde, weil wir es schon in Mailand getan haben. Das quare leitet diesen Gedanken sehr gut ein, und Hülle hat volkommen Recht, wenn er darauf hinweist, daß Licinius sich hier den Anschein gibt, als ob er von quare an einen eigenen Erlaß herausgebe.[2])

Jetzt kann nicht mehr so ganz „unerfindlich" sein, „weshalb Eusebius gerade hier die Anrede dicatio (καθοσίωσις) umgangen hat"; nicht Eusebius hat sie umgangen, denn er hat diese Anrede einige Worte weiter in demselben Satze, an der richtigen Stelle, sondern Licinius hat hier in der erwähnten Absicht ganz korrekt eingefügt.

C. Die Worte καὶ ἅτινα πάνυ σκαιὰ καὶ τῆς ἡμετέρας πραότητος ἀλλοτρία εἶναι ἐδόκει stehen im Zusammenhange mit der in der Einleitung erwähnten ἀντιγραφή; somit ist deren Wegfall erklärlich. Wurde die ganze Einleitung mitsamt der ἀντιγραφή ausgelassen, weil Letztere für den Orient nicht erlassen und daselbst infolgedessen auch unbekannt war, so läßt Licinius auch dieses Geständnis Konstantins selbstverständlich aus, obwohl dieses Geständnis im Licin. Reskript den Charakter eines Geständnisses verliert, und ein Urteil über Maximins Erlässe enthält, somit ganz gut auch im Licin. Reskript hätte stehen können. Licinius will aber offenbar kaiserl. Erlässe, auch selbst die Erlässe seines besiegten Gegners, nicht so bezeichnen, vielleicht um Maximin hiedurch nicht noch mehr zu reizen, vielleicht auch aus Achtung vor kaiserl. Erlässen überhaupt, die ja schließlich nichts enthielten, was gar so sehr der noch gut heidnischen Gesinnung πραότης des Heiden Licinius widerstrebt hätte. Gerade aus der Auslassung dieser Worte läßt sich schließen, daß Licinius noch ein guter Heide war und bisher nur aus gewissen Gründen

[1]) vgl. auch Hülle, a. a. O. p. 98, der aber noch im Zweifel ist.

[2]) Nur geht Hülle, a. a. O. p. 97 viel zu weit, wenn er annimmt, daß von quare an bis zum Schluß ein ganz selbständiger, über die Bestimmungen des Mailänder Ediktes hinausgehender Erlaß des Licinius folgt. — Die Behauptung Hülle's scheitert an dem Hinweis auf: datis ad officium tuum litteris betreffend eine Güterrestitution.

Christenfreundlichkeit oder gar auch christliche Gesinnung geheuchelt hatte. Nun da ihm nach dem ersten Siege über Maximin die Erlangung der Herrschaft über den ganzen Orient sehr wahrscheinlich erschien, will er die Sympathien der Heiden sich erhalten, und läßt jene Worte, die jede christenfeindliche Politik verurteilten, aus, weil selbe auch eine heidenfreundliche Politik so gut wie ausschloßen.

D. Gegen Hülle, der behauptet, daß mit quare der selbständige Erlaß des Licinius beginne, spricht schon der Text selbst, der in seinem festen Zusammenhange ein abgerundetes Ganze[1]) ist und eine Unterbrechung und noch weniger ein Aufhören in der Anführung der im Mailänder Konsilium enthaltenen Bestimmungen gar nicht zuläßt.

Schon die erste Erwähnung der litterae ad officium tuum zeigt deutlich, daß der Text des Licin. Reskriptes auch nach quare an den Text des Mailänder Ediktes anschließt; es werden bloß ἡμῶν und die Worte ἅτινα πάνυ σκαιὰ... ausgelassen; im übrigen wird der Wortlaut des Mailänder Ediktes beibehalten.

Noch mehr aber beweißt die Erwähnung zum zweiten Male der litterae ad officium tuum, betreffend die Güterrestitution daß Licinius zur Vorlage einen schon fertigen Text d. i. den Text des Mailänder Ediktes gehabt hatte, denn dieses litterae ad off. tuum passen in der Tat durchaus nicht in den Text des Licin. Reskriptes hinein, weil, wie wir schon gesehen haben, weder Licinius noch auch Maximin solche Gesetze betreffend irgend eine Restitution erlassen haben. Ein Hinweis auf das Edikt des Galerius oder gar auf das erste Verfolgungsedikt Diokletians erweist sich gleichfalls als hinfällig, weil in beiden Edikten von einer Restitution, selbst unter den schwersten Bedingungen gar keine Rede ist. Licinius hat demnach an dieser Stelle den Wortlaut dem Mailänder Edikt entnommen u. zw. ohne irgend welche Begründung, einfach aus dem Grunde, weil diese Restitution im

[1]) Ganz richtig urteilt Allard, Le Christianisme et l'empire rom., p. 149., wenn er das Mailänder Edikt aus zwei Teilen bestehen läßt: L'une pose le principe pour l'avenir, lautre règle les réparations dues au passé. Die Bestimmungen betreffend Glaubens- und Kultusfreiheit sind auf die Zukunft gerichtet, die Bestimmungen betreffend die Güterrestitution aber gehen auf die Vergangenheit zurück. Beide Teile werden mit der Erwähnung von litterae γράμματα ad officium tuum wohl absichtlich markiert. Hülle übersieht somit den Zusammenhang, wenn er diese zwei Teile, diese zwei Arten von Bestimmungen des Mailänder Beschlusses, die erst zusammen ein so geschlossenes Ganze ausmachen, von einander reißt; vgl. auch Uhlhorn, a. a. O. p. 367.

Mail. Edikt angeordnet worden war, was er in Nikomedien nicht verweigern konnte; oder wenn eine Erklärung durchaus notwendig wäre, so vielleicht deshalb, weil Maximin, im Anschlusse an sein Reskript, mündlich, was er am liebsten tat, seinen Beamten irgend welche Bestimmungen betreffend irgend eine Restitution erlassen haben konnte.

E. Sagt Licinius in seinem Reskript: priore tempore. . . a fisco nostro . . . videntur esse mercati, so weisen diese Worte darauf hin, daß Licinius das Mailänder Edikt kopiert. Konstantin d. Gr. konnte im Jahre 313, eine gewisse Zeit nach Erlangung der Herrschaft über den ganzen Occident, sowie nach Erlaß des Toleranzgesetzes vom Jahre 312, von einem fiscus noster schon sprechen. Bithynien gehörte jedoch zum Reichsteil Maximins, in welchem Letzterer ganz selbständig, als alleiniger Herrscher — mit einem selbständigen Fiscus — regierte, und Licinius konnte unmittelbar nach Eroberung dieser Provinz von einem fiscus noster, der priore tempore Kirchengüter eingezogen (gekauft) hatte, noch nicht so recht sprechen.

F. Auch der Schluß des Licin. Reskriptes weist sehr gut darauf hin, daß Licinius das Mailänder Edikt kopiert hatte, um, wie schon erwähnt, seinem Erlasse auch formell den Charakter eines Reichsgesetzes zu geben.

G. Weitere Momente, daß das Licin. Reskript eine Kopie des Mailänder Ediktes ist, wären:

α) Wie das Mailänder Edikt als magna charta libertatum der Christen bloß diese mit ihrem spezifischen Namen „Christiani" anführt, die Heiden dagegen, die Anhänger der alten Staatsreligion mit keinem Worte näher bezeichnet, sondern bloß mit ἕτεροι = alii zusammenfaßt, so auch der Heide Licinius.

β) Gerade der Wortlaut [1]) in der Einleitung des Licin. Reskriptes, die Hülle als Originaltext des Mailänder Ediktes ansieht, et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset, ist sehr ähnlich mit dem Wortlaute in dem vermeintlichen selbständigen Erlasse des Licinius etiam aliis religioni suae vel observantiae potestatem similiter apertam et liberam... ut in colendo quod quisque delegeret habeat liberam facultatem, wobei gerade Licinius den begrenzteren Ausdruck *alii* für das weitere

[1]) den ich absichtlich aus dem lateinischsn Text des Licin. Reskriptes anführe, damit die Ähnlichkeit, d. i. die Abhängigkeit des vermeintlichen selbständigen Erlasses des Licinius vom Texte des Mailänder Ediktes nur noch mehr hervortrete.

omnes gebraucht. Daß dieser Gedanke Konstantin zum Urheber hat, und daß Licinius ihn nur wiederholt, fällt sofort auf. Warum benennt denn der Heide Licinius mit keinem näheren Worte seine Glaubensgenossen, sondern begnügt sich mit dem geradezu wegwerfenden Ausdruck Konstantins?

γ) Die große Achtung und Verehrung vor dem Christengotte, die das ganze Mailänder Edikt durchweht und in deutlichen Worten zum Ausdruck kommt, wiederholt der Heide Licinius wörtlich.

δ) Wenn Hülle im Anschlusse an Seeck annimmt, daß auch der Name Maximins in der Überschrift des Licin. Reskriptes gestanden ist, so übersieht er, daß seiner Behauptung: mit quare beginne der selbständige Erlaß des Licinius, jene Ausführungen Seeck's, es müsse das Personalpronomen mit dem Namen stehen, sehr entschieden entgegensprechen, weil gerade das ego Licinius fehlt, was selbstverständlich zu erwarten gewesen wäre, wenn Hülle Recht haben sollte.

Und schließlich klingt die allerdings konsequente Behauptung Hülle's, der Heide Licinius hätte in seinem selbständigen Erlasse den Christen „Zugeständnisse" gemacht, „die noch bedeutend auch über eine wohlwollende Interpretation des Mailänder Toleranzgesetzes hinausgehen" [1]) äußerst merkwürdig.

Der Heide Licinius, der nur aus Utilismus und Berechnung Christenfreundlichkeit heuchelte, und bald, als er eine Hilfe Konstantins und der Christen und hauptsächlich des Christengottes zu entbehren wähnte, die Maske abwarf und offen seine wahre Gesinnung zeigte, dieser Licinius soll den Christen Konstantin beschämt und zu Gunsten der Kirche eine so weitgehende Restitution angeordnet haben, an die nicht einmal Konstantin in seiner aufrichtigen Anhänglichkeit und Dankbarkeit gegenüber dem Christengott gedacht hatte, obwohl er während der Theophanie und an der milvischen Brücke ein Christ aus Überzeugung geworden war, dem Christengotte zu dienen und die wahre Religion zu verbreiten, d. i. das römische Reich zu christianisieren beschlossen hatte und seine Aufrichtigkeit den Christen so offenkundig erweisen wollte.

Diese mangelhafte Fürsorge Konstantins für die Kirche wäre zu seiner Zeit nur noch mehr hervorgetreten, wenn man den Umstand ins Auge faßt, daß Konstantin im Jahre 312, in Ober-Italien ein seiner damaligen Gesinnung als Heide entsprechendes Toleranz-

[1]) a. a. O. p. 100.

gesetz zu Gunsten der Christen erlassen hatte. Dieses Toleranzgesetz vom Jahre 312 enthielt auch Bestimmungen über eine Güterrestitution, was aus der Erwähnung von litterae ad off. tuum und aus der zweimaligen Wiederholung einer unbeschränkten und unbedingten Restitution sehr deutlich hervorgeht. Sollte nun der Christ Konstantin nicht auch daran gedacht haben, das den Christen, genauer den Kirchen zur Zeit der Verfolgung unrechtmässig weggenommene Vermögen zurückzugeben? Hat er es bei einer in jenem Gesetz vom Jahre 312 angeordneten, an gewisse Beschränkungen und Bedingungen gebundenen Restitution bleiben lassen?

Hülle übersieht, daß die Restitution nur eine Folge der Dankesbezeugung gegenüber dem Christengott war; auch brauchte Konstantin eine materiell sichergestellte Kirche, denn nur eine solche Kirche kann frei und ungehindert ihrem hohen Zwecke dienen, und schließlich hatte ja das Heidentum ihre Güter und ihre Subventionen aus dem Fiscus behalten, warum sollten da der Kirche nicht wenigstens in erster Linie die ihr unrechtmäßig konfiszierten eigenen Güter rückgestellt werden.

Der „schon allein vollgültige Beweis dafür, daß die analogen Bestimmungen der litterae Licinii nicht Teile eines „Mailänder Edikts sein können", d. i. daß die Bestimmungen des Licinius betreffend die Güterrestitution über das Mailänder Edikt hinausgehen, und daß Konstantin in zwar „selbständiger Weise, aber in unverkennbarem Parallelismus zum nikomedischen Erlaß des Licinius" [1]) den Anulinus beauftragt, sofort hiefür Sorge zu tragen, daß bloß der katholischen Kirche — nicht auch den Sektierern alles vorher konfiszierte Vermögen ohne Verzug unentgeltlich rückgestellt werde, fällt ins Wasser, denn dieser Auftrag ist lange vor [2]) Erlaß des Licin. Reskriptes an Anulinus ergangen.

[1]) Hülle, a. a. O. p. 104.

[2]) Licinius besiegt den Maximin Ende April 313, (Lactant. de m. pers cap. 46. — vgl. auch Keim, der Übertritt Konstantins, p. 85.), der Name des Anulinus wird jedoch zum letztenmal schon am 15. April 313 erwähnt (Seeck, Die Zeitfolge d. Gesetze in Z. f. R. G. X. p. 209); somit mußten alle an Anulinus adressierten Gesetze Konstantins lange vorher ergangen sein. l. 7. Cod. Theod. XVI. 2 betreffend die Befreiung der Kleriker von Dienstleistungen wird von den Kompilatoren des Cod. Theod. irrtümlich in das Jahr 330 datiert, denn es ist jenes Gesetz, auf welches l. 1 2. ibid. (vom 31. Oktober 313) hinweisen und welches vor dem 15. April 313 in die Hände des Adressaten gelangt sein mußte; (Augustin, ep. 88, 2. — Act. Coll. Carth. III. 220.); vgl Gothofredus an der entsprechenden Stelle; vgl. zum Ganzen Seeck, a. a. O. p. 205 s. — vgl. auch p. 166 des vorliegenden Bandes.

ε) Dieses quare scire Dicationem tuam im Licin. Reskript welches aber im Eusebius-Text „unerfindlicher“ Weise fehlt, ist auch ein Hauptmoment hiefür, daß der Eusebius-Text nicht die Übersetzung des Licin. Reskriptes und sei es in irgend welcher Fassung sein kann. Hat denn vielleicht der Statthalter von Bithynien das quare ausgelassen? Durfte ein Statthalter dem Erlasse seines Kaisers diesen, wenn auch scheinbaren Charakterzug, als selbständiger Erlaß des Licinius nehmen? Doch wohl kaum! Hat vielleicht Licinius selbst geändert? Daß seine Kanzlei, gerade so wie der Statthalter, so etwas nicht ändern durften, ist außer Zweifel. Hat schließlich vielleicht Eusebius korrigiert, um der *anderen* Fassung den Charakter des Mailänder Ediktes zu geben? Eine solche Korrektur war jedoch zu einem solchen Zwecke durchaus nicht notwendig, denn das quare... hätte auch im Mailänder Edikt ganz gut stehen können; ja der im Sinne des Mailänder Konsiliums an den Praef. Praet. ergangene Auftrag hätte sich mit quare sehr gut markieren lassen.

ζ) Ein weiteres Moment hiefür, daß das Licin. Reskript die Kopie des Mailänder Ediktes ist, enthalten die Worte: Hactenus fiet, ut... divinus iuxta nos favor.. per omne tempus prospere successibus nostris cum beatitudine nostra publica perseveret. Licinius ist sehr darauf bedacht, die schon so oft erwiesene Gnade des Christengottes für sich und das Reich auch weiterhin zu bewahren. Dieser Gedanke ist ohne Zweifel auf die christliche Gesinnung Konstantins zurückzuführen, aus dem Munde des Heiden Licinius klingen diese Worte sehr fremd. Weil sie jedoch im Mailänder Edikt stehen, übernimmt sie Licinius mit gutem Grund in sein zu Gunsten der Christen erlassenes Reskript. Daß Licinius diesen Gedanken nicht aus seiner eigenen Gesinnung geschöpft haben konnte, erkennen wir hieraus, daß er sofort nach Erlangung der Alleinherrschaft über den Orient die weitere Gnade des Christengottes nicht mehr für erforderlich hielt und seine Handlungen auch darnach einrichtete.

3. Es erübrigt noch die Frage zu beantworten: warum Licinius das Mailänder Edikt im großen und ganzen kopiert, anstatt ein textlich ganz selbständiges Gesetz zu erlassen?

Licinius erließ sein Reskript in Nikomedien gewiß nicht wie Konstantin aus persönlichen religiösen Beweggründen, denn er war ja kein Christ, sondern bloß aus Utilismus und Berechnung ein falscher Christenfreund. Nicht die aufrichtige Ehrerbietung gegenüber dem Christengotte, sondern die berechnende Rücksicht

auf Konstantin und die Christen, deren Hilfe er gegen Maximin noch brauchte, waren die einzigen Beweggründe zum Erlaß des Reskriptes.

Der Grund, warum Licinius den Text des Mailänder Ediktes zur Vorlage für sein Reskript macht, liegt wohl darin, daß Licinius dieselben Bestimmungen, die in Mailand beschlossen worden waren, auch in Nikomedien zu Gunsten der Christen erlassen will, d. i. erlassen muß.[1])

Er kann oder besser gesagt, er will kein textlich selbständiges Reskript erlassen, weil er sonst die den Christen — den „Ungläubigen" — gewährten Begünstigungen als von sich allein ausgehend hinstellen, und hiemit die damals unerhörte Anerkennung des Christentums als gleichberechtigte Staatsreligion auf eigene Rechnung schreiben mußte. Den Beschluß von Mailand in der Einleitung erwähnend, will Licinius den Heiden gegenüber sich damit gleichsam entschuldigen, daß er bloß den Mailänder Beschluß wiederhole; was in Mailand beschlossen worden war, dafür könne er ja nichts, denn in Mailand war er der schwächere und mußte dem Konstantin in allem zugeben.

Auch aus einem anderen Grunde konnte Licinius den Text des Mailänder Ediktes kopieren. Seinem kaiserlichen Ehrgeiz wird durch die von Konstantin klug gewählte Stilisierung hinlänglich Rechnung getragen. Konstantin wußte ganz gut, daß Licinius im Jahre 308 zum zweiten Augustus erhoben, der in Aussicht genommene Nachfolger des Galerius hätte werden sollen; aber es kam doch anders und Licinius war vorsichtig genug, sich der Notwendigkeit, wenigstens scheinbar, zu beugen. Konstantin dagegen wollte in seiner Friedensliebe den alten Mann nicht noch mehr kränken und betont deshalb wohl absichtlich: Wir beide Augusti kamen in Mailand zusammen, beide berieten wir über das Wohl des Reiches, beide erachteten wir, vor allem Glaubensfreiheit gewähren zu müssen, beide beschlossen wir folgendes..... Der Vorrang Konstantins kommt äußerlich (auch wenn in merito Konstantin allein das Wort geführt und den Text des Mailänder Ediktes zusammengestellt hat) nur hierin zum Ausdruck, daß sein Name voran steht, und dies deshalb weil der Senat den Konstantin zum Oberaugustus erhoben hatte, was Licinius vorläufig nicht ändern konnte.

[1]) In der Einleitung des Reskriptes gibt Licinius zu erkennen, daß er das Mailänder Konsilium wiederholen muß. Das quare deutet ohne allen Zweifel auf die Zwangslage des Licinius hin.

Licinius mußte aber auch deswegen, den Wortlaut des Mailänder Ediktes wiederholen, weil er ein Religionsgesetz d. i. ein solches Gesetz erlassen will, das seinem Wesen nach den Charakter eines Reichsgesetzes an sich hatte. Reichsgesetze jedoch zu erlassen, war das ausschließliche Recht des Oberkaisers; so hatte es Diokletian angeordnet und so wurde es auch eingehalten. Galerius hatte sich die Reichsgesetzgebung gewiß nicht nehmen lassen, um so weniger Konstantin, der die Staatsreformen im Sinne Diokletians weiter zu führen und zu beenden beabsichtigte. Licinius seinerseits wollte wenigstens vor der Hand aus persönlicher Klugheit seinen Ober-Augustus, den er noch brauchte, nicht unnützer Weise beleidigen; deshalb erläßt er bloß ein Reskript, wobei er den Wortlaut des Mailänder Ediktes kopiert. Kann sich aber nicht enthalten diesem Reskripte den Schluß eines Reichsgesetzes zu geben, was nicht auffallen konnte, weil, wie schon gesagt, sein Erlaß dem Inhalte nach den Charakter eines Reichsgesetzes an sich ohne hin schon trug, und andererseits weil er eben das Mailänder Edikt kopierte.

§ 12.

Über den Inhalt des Mailänder Ediktes.

1. Die Einleitung des Mailänder Ediktes ἀλλ' ἐπειδὴ πολλαὶ καὶ διάφοραι αἱρέσεις ἐν ἐκείνῃ τῇ ἀντιγραφῇ ἐν ᾗ τοῖς αὐτοῖς (sc. Χριστιανοῖς) συνεχωρήθη ἡ τοιαύτη ἐξουσία, nämlich τῆς αἱρέσεως καὶ τῆς θρησκείας τῆς ἑαυτῶν τὴν πίστιν φυλάττειν deutet darauf hin, daß vor Erlaß des Mailänder Ediktes schon ein anderer Erlaß (Konstantins) ergangen war, der in erster Linie den Christen Glaubensfreiheit gewährt hatte.

Der Plural σκοποῦντες und κεκελεύκειμεν läßt als sicher annehmen, daß die Erlasser des Mailänder Ediktes auch an der Erlassung jenes früheren Ediktes mitbeteiligt waren. Nun drängt sich die hochwichtige Frage auf, auf was für einen früheren Erlaß hingewiesen ist. Darüber herrscht in der Literatur großer Streit.

a) Das von Konstantin d. Gr. im Jahre 312 in Oberitalien erlassene Toleranzgesetz.

2. In Betracht kommen bloß das Edikt des Galerius resp. die von Galerius in seinem Edikt versprochene Instruktion an die Richter, wenn sie überhaupt je erlassen wurde, oder [1]) aber ein Erlaß Konstantins (und des Licinius).

[1]) Hülle, a. a. O. p. 94 s. meint, daß unter dieser ἀντιγραφή „das Toleranzreskript Maximins (an Sabinus) von 312“ zu verstehen wäre, doch mit Un-

Die meisten Geschichtsforscher sprechen sich für einen Erlaß Konstantins aus, so: Bianchi,[1] Martini,[2] Manso,[3] Döllinger,[4] Riffel,[5] Gieseler,[6] Neander[7] Gfrörer,[8] Phillips,[9] Migne,[10] Burckhardt,[11] Keim,[12] Baur,[13] Allzog,[14] Richter,[15] Zahn,[16] Κοντογόνης,[17] Niehues,[18])

---

recht, denn aus dem Wortlaute der Einleitung geht unzweideutig hervor, daß die Erlasser des Mailänder Ediktes am Erlasse dieser ἀντιγραφή mitbeteiligt waren, was vom Reskript Maximins nicht gesagt werden kann. Nimmt Hülle (p. 95) im Anschluß an Seeck an, daß der Name Maximins in der Überschrift des Licin. Reskriptes gestanden hat, so bleibt er die Antwort schuldig, warum denn, sollte die erwähnte ἀντιγραφή auf einen selbständigen Erlaß Maximins hinweisen, dieser Umstand im Text nicht näher angedeutet wird, was nach Seeck bei Anführung mehrerer Namen in der Überschrift üblich war. Hat die nikom. Fassung diese Einleitung mitsamt dem Hinweis auf das Reskript Maximins nicht enthalten, weil nach Hülle das Vorhandensein dieser Einleitung „immerhin bezweifelt werden" kann, so bleibt nichts anderes übrig, als daß der Statthalter von Bithynien oder wer sonst die *andere* Fassung des Licin. Reskriptes erließ, diese beiden Anfangssätze hineingefügt hat, was ganz ausgeschlossen ist, weil weder der Statthalter von Bithynien, noch auch selbst Licinius den ersten Satz ἤδε μὲν πάλαι . . . betreffend die Christen von Palästina sagen könnte. — Richtig ist allerdings, daß die zweimal erwähnten litterae (scripta) ad officium tuum datae im Licin. Reskript auf Erlässe Maximins zu beziehen sind, doch nicht auch im Mailänder Edikt. Hier kann nur der Toleranzerlaß Konstantins vom Jahre 312 gemeint sein; vgl. auch p. 208 ss. des vorliegenden Bandes.

[1]) Bianchi, Della potestà e della politia della chiesa, tom. IV. p. 729.

[2]) Über die Einführung der christlichen Religion als Staatsreligion im römischen Reiche durch den Kaiser Konstantin, München 1813, p. 13.

[3]) Leben Konstantin d. Gr., p. 75 s.

[4]) I. Döllinger, Handbuch der christlichen Kirchengeschichte, Bd. I. Abt. II. (Landshut 1833), p. 3.

[5]) Geschichtl. Darstellung d. Verhältnisses zw. Kirche u. Staat, p. 61.

[6]) Lehrbuch der Kirchengeschichte, 5 Bände, Bonn 1824—1857, Bd. I., p. 219 s.

[7]) Allgem- Gesch. d. christl Religion u. Kirche, II. Bd. I. Abt. Hamburg 1828, p. 24.

[8]) Allgemeine Kirchengeschichte. 4 Bände Stuttgart 1841 ss. Bd. I. 569.

[9]) Kirchenrecht. III Bd. Regensburg 1848, p. 13.

[10]) Patrol. curs. compl. s. Gr. tom. XX. col. 881 ss.

[11]) Die Zeit Konstantins d. Gr., p. 352.

[12]) Der Übertritt Konstantins, p. 16. s. 81 ss. — idem in Tüb. Theolog. Jahrb. 1852, p. 218 ss

[13]) Das Christentum u. d. christl. Kirche d. 3 ersten Jhdte, (III. Aufl.), Bd. I. p. p. 456.

[14]) Handbuch der Universalgeschichte d. christl. Kirche. (IX. Aufl.), Bd. I. p. 157.

[15]) Das weström. Reich, p. 62 ss.

[16]) Konstantin d. Gr., Hannover 1876, p. 33 ss.

[17]) Ἐκκλησ. ἱστορία, Bd. I. p. 379.

[18]) Gesch. d. Verhältnisses zw. Kaisertum und Papsttum, I. p. 157.

Кургановъ,[1]) Куприсовъ,[2]) Seidel,[3]) Hergenröther[4]) und ganz besonders Лебедевъ.[5]) Gegen die Annahme eines Konstantinischen Toleranzerlasses vom Jahre 312 treten in erster Linie die übereifrigen Verteidiger der Christlichkeit Konstantins auf; wohl vielleicht aus dem Grunde, weil jener Erlaß auf die Christlichkeit Konstantins einen Schatten[6]) werfen würde. So vor allem Flasch,[7]) Schultze,[8]) Гидуляновъ,[9]) Antoniades,[10]) Hilgenfeld,[11]) Görres.[12])

3. Wer diese ἀντιγραφή nicht einen Erlaß Konstantins aus dem Jahre 312, sondern „lediglich" das Edikt des Galerius resp. die „im Edikt von 311 verheissene, aber später verloren gegangene" Instruktion an die Richter sein läßt,[13]) steht bald vor großen Schwierigkeiten.

Schon der Umstand, daß in der Einleitung bloß auf eine ἀντιγραφή und im Text bloß auf γράμματα (litterae) hingewiesen wird, läßt den Schluß zu, das hier nicht an das vom Oberaugustus Galerius als Reichsgesetz erlassene Edikt vom Jahre 311 zu denken

---

[1]) Отношенія между церкви. и гражд. властью, p. 11.

[2]) О свободѣ совѣсти, p. 101.

[3]) Artikel Konstantin d. G. in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon Bd. IV. Freiburg im Breisgau 1885, p. 124.

[4]) Handbuch d allgem. Kirchengeschichte, I. Bd. p. 275.

[5]) Собраніе сочиненій, tom. II. p. 281—297.

[6]) Doch darf nicht übersehen werden, daß Konstantin vor der Entscheidungsschlacht an der Tiber noch kein Christ war. Nur dann wäre eine solche Befürchtung begründet, wenn Gieseler, l. c., Neander, l. c, Gfrörer, l. c., Niehues, l. c., Recht behalten würden, daß nämlich Konstantin d. Gr. seinen ersten Toleranzerlaß erst nach der Entscheidungsschlacht über Maxentius in Rom erlassen hätte. Gegen diese Annahme vgl. Лебедевъ, собраніе сor. tom. II. p. 282, — p. 89 des vorliegenden Bandes, sowie Anhang Nr. VI.

[7]) Konstantin d. Gr., p. 14: „Es geht nicht an, ein erstes Edikt Konstantins 312 aufzustellen".

[8]) R. E. X. Bd. p. 762.

[9]) In Восточные патріархи, p. 11 ss. übergeht mit Stillschweigen die in der Einleitung erwähnte ἀντιγραφή und läßt das Mailänder Edikt den ersten selbständigen Erlaß Konstantins zu Gunsten der Christen sein.

[10]) Kaiser Licinius, p. 79 ss.

[11]) Z. f. w. Th. XXVIII. p. 508 ss.

[12]) Art. „Toleranzedikt" in Kraus, R. E. d. christl. Altert. II. Bd. p. 896 ss. — idem, in Z. f. w. Th. XXXV. p. 283.

[13]) Görres, l. c.; vgl. Antoniades, l. c, Hilgenfeld. l. c. Schon Zahn, l. c. hatte den Gedanken ausgesprochen, daß Konstantin d. Gr. schon im Jahre 311 zwar ein selbständiges Toleranzgesetz erlassen hatte, daß aber dieses inhaltlich nichts anderes war, als jene von Galerius versprochene Instruktion an die Richter.

ist, denn sonst hätte Konstantin die Bezeichnung διάταξις, διάταγμα, προστάγμα, νόμος gebrauchen müssen.

Des weiteren soll die ἀντιγραφή πολλαὶ καὶ διάφοραι αἵρεσις enthalten haben; das Galerius'sche Edikt ist jedoch nicht, wie allgemein angenommen wird, in einer den Christen ungnädigen Gesinnung erlassen, sondern im Gegenteil,[1]) im Munde des aller größten Christenverfolgers klingen die gebrauchten Worte sehr mild. Von einer feindlichen Stimmung kann keine Rede sein, weil es ja Galerius an der Fürbitte der Christen bei ihrem Gott sehr gelegen war. „Darum können wir auch zu der freiwillig in ihm gewährten Toleranz keine erschwerenden Bedingungen erwarten".[2]) Und in der Tat sagt uns der Wortlaut des Galerius'schen Ediktes, daß als Bedingung nur ut nequid contra disciplinam agant gestellt war. Diese Bedingung war zwar genug elastisch, und wenn irgend ein Beamte sie weit spannen wollte, z. B. unter disciplina auch den Staatskultus oder den Kaiserkultus verstehen wollte, so war diese von Galerius garantierte Duldung sehr präker, aber doch nicht solcher Art, daß die Christen vom Christentum hätten abgehalten [3]) werden können.

„Zweitens wäre es auffallend, wenn an unserer Stelle diese Verfügung an die Richter, die das Galeriusedikt verspricht, bezeichnet wäre als ἐκείνη ἡ ἀντιγραφή, ἐν ᾗ τοῖς Χριστιανοῖς συνεχωρήθη ἡ τοιαύτη ἐξουσία. Denn das Edikt des Galerius war es doch und nicht jener Brief das für die Christen die Grundlage ihrer Religionsfreiheit war.".

Die Instruktion an die Richter konnte offenbar bloß dies enthalten: 1. Die Fälle, wann die Christen sich gegen die disciplina vergehen würden und 2. wie die Richter in solchen Fällen vorzugehen hätten.

Ut denuo sint Christiani — ἵνα αὖθις ὦσι Χριστιανοί, daß die Christen w i e d e r (Christen) sind, doch wohl nicht anders als wie sie vor der Verfolgung gewesen, bedeutet, daß Vergehen gegen Staatsreligion und Kaiserkultus nicht unter jene Fälle eingereiht sein konnten, denn sogar Staatsbeamte waren von Diokletian selbst von den mit ihrem Amte verbundenen Opfern befreit, was

---

[1]) vgl. auch H ü l l e, a. a. O. p. 42. — besonders Лебедевъ, Собраніе соч. II. p. 264, 271 s.

[2]) H ü l l e, a. a. O. p. 94.

[3]) Wie dies zu verstehen ist, daß die ἀντιγραφή Konstantins schwerere Bedingungen enthalten haben soll, als das Edikt des Galerius, vgl. sub b) desselben §-en.

dem Galerius, dem Caesar Diokletians, gewiß nicht unbekannt geblieben war. Hätte Galerius auch solche Fälle aufgezählt, dann hätte er nicht sagen können ut denuo sint christiani, denn er wußte wohl, daß die Christen, eben weil sie Christen waren, die heidnischen Götter nicht anbeteten und am Kaiserkultus nicht teilnahmen. Waren irgend welche Fälle aufgezählt, so gewiß bloß politische Vergehen oder auch Vergehen gegen die Sittlichkeit und dann war eine solche Vorsichtsmaßregel überflüssig, weil die Christen von ihrer Staatstreue selbst in den Zeiten schwerster Verfolgung glänzende Proben gegeben hatten und weil mit ihnen, was ihre Sittlichkeit anbelangt, sich niemand von den Heiden messen konnte.

Ist diese Instruktion an die Richter von Galerius nie [1]) erlassen worden, dann fällt die Behauptung des Antoniades, Görres und Anderer ganz weg.

4. Auf diese ἀντιγραφή wird im Text des Mailänder Ediktes zweimal hingewiesen. Nehmen wir an, daß der erste Hinweis auf das Edikt des Galerius zurückgehen könnte, so wissen wir nicht, worauf die zum zweitenmal erwähnten litterae ad officium tuum anspielen, denn Galerius sagt in seinem Edikt von einer Restitution überhaupt nichts, und daß die Instruktion an die Richter noch weniger von einer Restitution gesprochen haben konnte, ist mehr als sicher; wohl deshalb greift Görres sogar auf das erste Verfolgungsedikt Diokletians zurück, aber erfolglos.

Im Licin. Reskript wird gleichfalls an zwei Stellen auf früher schon erlassene Anordnungen an den Statthalter von Bithynien hingewiesen; daß hier nicht der Erlaß Konstantins vom Jahre 312 gemeint sein konnte, ist selbstverständlich, denn diesen Erlaß konnte Konstantin, bevor er die Einheitlichkeit des römischen Reiches nicht wieder hergestellt hatte, und bevor er nicht Oberaugustus geworden war, an den Statthalter von Bithynien nicht gerichtet haben.

Mit Seeck muß deshalb behauptet werden, daß im Licin. Reskript nur auf Erlässe Maximins [2]) hingewiesen wird, weil das

[1]) vgl. Zahn, l. c. — Hülle, a. a. O. p. 94 s. — Лебедевъ, a. a. O. p. 294, sowie alle jene, die für einen Toleranzerlaß Konstantins d. Gr. vom Jahre 312 eintreten.

[2]) Anders Görres, Z. f. w. Th. XXXV. p. 291, der meint, daß in der ersten Erwähnung der litterae ad officium tuum „eine Anspielung auf das Galerius'sche Edikt vom Jahre 311" zu erblicken wäre, denn „dieser stand doch gewiß in Korrespondenz mit dem Statthalter von Bithynien"; die anderen litterae ad officium tuum wären aber das erste Diokletianische Verfolgungsedikt.

Reskript des Licinius nur gegen sie gerichtet sein konnte. Wohl aus diesem Grunde läßt Licinius und absichtlich mit Recht die Einleitung des Mailänder Ediktes weg, weil die dort erwähnte ἀντιγραφή nur zu deutlich auf den Erlaß Konstantins v. J 312 zurückgeht, welcher Erlaß im Orient ganz unbekannt war. Durch dieses Auslassen reißt Licinius den Zusammenhang zwischen diesen zwei Stellen im Text, wo auf frühere litterae ad officium tuum hingewiesen wird, und zwischen jener ἀντιγραφή Konstantins auseinander, und kann nun ohne weiters (unter selbverständlichem Wegfall des ἡμῶν) auf Erlässe (schriftliche oder bloß mündliche) Maximins abzielen.

Wenn wir den Bestand einer *anderen* Fassung annehmen, wird die Anspielung auf das Edikt des Galerius oder gar auf die Galerius'sche Instruktion an die Richter nur noch zweifelhafter, weil Maximin das Edikt des Galerius in seinen Ländern nicht [1]) promulgiert hatte; um wie viel weniger dann dessen Instruktion. Wie konnte somit der Statthalter von Bithynien oder Licinius oder wer sonst die *andere* Fassung erlasen haben mag, auf das Edikt des Galerius hinweisen, wenn die Statthalter der entfernteren Provinzen hievon gar keine Kenntnis hatten?

b) Rückschluß aus dem Wortlaute des Mailänder Ediktes auf die christliche Gesinnung Konstantins d. Gr.

1. Wenn Konstantin nicht den Namen Christi nennt und auch nicht einmal den Christengott als solchen näher bezeichnet, sondern sich ganz allgemeiner Ausdrücke bedient, wie τὸ θεῖον = divinitas, summa divinitas, ἡ θεία σπουδή = divinus iusta nos favor, so kann diese „neutrale Fassung“ [2]) noch keinen berechtigten Grund zu der Annahme geben, es wäre Konstantin bei Erlaß des Mailänder Ediktes noch kein wahrer Christ, sondern höchstens ein vom Christentum berührter Monotheist gewesen. Dies behaupten nicht allein die Gegner der Christlichkeit Konstantins, sondern auch jene unter den Verteidigern derselben, die mehrere Stufen in der Christlichkeit Konstantins annehmen und erst vom Jahre 324 die christliche Reife datieren.

Man dehnt Konstantins dogmatisch-theologischen Horizont viel zu weit aus, wenn man auf Grund dieser Ausdrücke dem Konstantin Religionsmengerei, öden Deismus, heidnisch synkre-

[1]) Eusebius, hist. eccl. IX. 1.
[2]) Flasch, a. a. O. p. 19.

tistische Stimmung oder sogar Anerkennung der allgemeinen individuellen Religionsfreiheit, d. i. Gewissenfreiheit nach moderner Auffassung zuschreibt.[1]) Konstantin d. Gr. konnte ja im Jänner des Jahres 313 noch nicht andere Ausdrücke gebrauchen, weil ihm zu der Zeit *andere Ausdrücke* noch nicht so recht geläufig waren.

Konstantin war zwar während der Vision und der Entscheidungsschlacht an der milvisch. Brücke ein voller Christ, ein Christ aus Überzeugung geworden, der an die Allmächtigkeit des Christen-Gottes glaubte; das schwer verständliche Dogma der Dreieinigkeit oder jenes der Menschwerdung war ihm aber noch nicht zur vollen Erkenntnis gekommen. War doch dieses Geheimnis des Christentums selbst von Bischöfen nicht ganz erfaßt worden, so daß ein Arius, ein Mazedonius etc. aufkamen.

Konstantin war Monotheist schon von Anfang an, das Christentum lernte er als Monotheismus kennen, und nun erfährt er von einer Dreieinigkeit; daß ihm dieser Begriff unverständlich war, kann gar nicht Wunder nehmen, und wohl deswegen drückt er sich auch an einer Stelle des Mailänder Ediktes sehr unsicher aus: ὅπως ὅ τί ποτέ ἐστι θειότητος και οὐρανίου πράγματος, was auch die Gottheit und das himmlische Wesen sein mag: Dreieinigkeit oder Monotheismus in dreifacher Gestalt.

2. Man übersehe nicht die Tatsachen, daß Konstantin d. Gr. nur unter christlichen Zeichen gegen Rom stürmte, ohne selbst vor der sehr gefährlichen Eventualität einer Belagerung dieser Stadt, die den großen Massen des Severus und Galerius getrotzt hatte, zurückzuschrecken, und daß Konstantin sich dessen bewußt war, daß nur der Christen-Gott ihm zum Siege über Maxentius, dem alle heidnischen Götter zur Seite gestanden waren, verholfen hatte. Man beachte, daß Konstantin in Rom seiner Statue das Labarum in die Hand gab und folgende Inschrift setzen ließ: τούτῳ τῷ σωτηριώδει σημείῳ, die *nur christlich* erklärt werden kann und auch tatsächlich erklärt wurde.[2])

Nur vom Christen-Gotte kann in den Worten ἐν πολλαῖς ἤδη πράγμασι ἀπεπειράθημεν die Rede sein; quem in tantis sumus rebus experti im Licin. Reskript bietet hiefür die beste Gewähr; auch Licinius konnte *nur* vom Christen-Gotte so sprechen, denn auch er erkämpfte den Sieg gegen Maximin nur mit Hilfe des Kreuzes

[1]) vgl. das Nähere im Kapitel III. des I. Abschnittes, p. 102 ss. des vorliegenden Bandes.

[2]) Eusebius, hist. eccl. IX. 9.

und des christlichen Gebetes. Wie Konstantin und Licinius, so haben auch die zeitgenössischen Christen unter divinitas nur den Christengott verstanden, denn auch[1]) im Sprachgebrauche der Christen,[2]) kommt zur Bezeichnung des Christen-Gottes der Ausdruck divinitas sehr häufig vor.

Das ganze Mailänder Edikt ist in einem überaus frommen und gottesfürchtigen Tone gehalten; es wird nur das angeordnet, wodurch das bisher erwiesene Wohlwollen der Gottheit für immer zu bewahren begründete Hoffnung vorhanden ist.

Es darf schließlich auch deshalb nicht bezweifelt werden, daß Konstantin unter den oben angeführten neutral klingenden Ausdrücken nur den Christen-Gott gemeint hat, denn das Mail. Edikt hat den einzigen und ausschließlichen Zweck: den Christen Glaubens- und Kultusfreiheit, allen unbedingte Freiheit des Übertrittes zum Christentum zu gewähren, sowie den Kirchen die ihnen konfiszierten Güter ohne Entgelt und bedingungslos zurückzugeben und dies aus dem ausdrücklich (dreimal) betonten Grunde (τούτῳ γὰρ τῷ λογισμῷ i. e. ὑγιεινῷ καὶ ὀρθοτάτῳ): damit die Gottheit ἡμῖν καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν ἡμετέραν ἐξουσίαν διάγουσι εὐμενὲς εἶναι δυνηθῇ, und wieder ὅπως ἡμῖν δυνηθῇ τὸ θεῖον ἐν πᾶσι τὴν ἔθιμον σπουδὴν καὶ καλοκἀγαθίαν παρέχειν, — und wieder damit ἡ θεία σπουδὴ περὶ ἡμᾶς, ἧς ἐν πολλοῖς ἤδη πράγμασι ἀπεπειράθημεν, διὰ παντὸς τοῦ χρόνου βεβαίως διαμενεῖ.

3. Flasch[3]) gibt eine andere Erklärung für diese „neutrale Fassung“ „die das Verdienst des Kaisers nicht schmälert;“ „er mußte auf seinen heidnischen Kollegen Licinius Rücksicht nehmen; und der neue Christ durfte nicht wagen, seinen persönlichen Glauben so plötzlich in die Entscheidung zu werfen; es war vielmehr klug, den Christen Rechte einzuräumen und die heidnische Bevölkerung nicht zu beunruhigen“.

Flasch läßt also Konstantin in bewußter Vorsichtigkeit[4]) jene Ausdrücke gebrauchen, um den Licinius und im allgemeinen die Heiden durch eine direkte Bezeichnung des Christengottes nicht zu verletzen, was allerdings richtig ist; doch hat Konstantin

---

[1]) divinitas ist ein Ausdruck des heidnischen Sprachgebrauchs, vgl. z. B. die heidnischen Panegyriker.

[2]) Lactantius gebraucht sehr oft den Ausdruck divinitas zur Bezeichnung des Christengottes; vgl. Institutiones divinae, lib. IV. cap. 3; lib. V. cap. 10; lib. VII. cap. 26.

[3]) l. c.

[4]) vgl. auch Allard, Le Christianisme et l'empire rom., 166 s., 172 s.

z. B. die Phrase ὅ τί ποτέ ἐστι θειότητος καὶ οὐρανίου πράγματος ohne allen Zweifel in einer ganz unbewußten Neutralität gebraucht, bloß deshalb, weil er es eben anders noch nicht[1]) imstande war.

4. Daß Konstantin auch als Christ und nicht bloß als Politiker das Mailänder Edikt erlassen hatte, ist gerade auch an jenem sonst unerklärlichen Zusatze καὶ ἅτινα πάνυ σκαιὰ καὶ τῆς ἡμετέρας πραότητος ἀλλοτρία εἶναι ἐδόκει ersichtlich. Konstantin schämt sich n a c h seiner Bekehrung seines v o r der Bekehrung erlassenen Gesetzes und ist aufrichtig genug, jenes als seiner jetzigen πραότης als widersprechend zu bezeichnen und zu beseitigen. Konstantin will offenbar einerseits sich vor den Christen entschuldigen und andererseits gewiß auch sein eigenes Gewissen befreien und verurteilt sein als Heide erlassenes Gesetz mit sehr scharfen Worten, auch wenn die in jenem Erlaß vom Jahre 312 enthaltenen Bestimmungen im großen und ganzen den Christen vielleicht genug günstig und die aufgestellten αἱρέσεις nicht gar sehr empfindlich gewesen sind. Jetzt nach der Bekehrung gewährt Konstantin den Christen absoluteste Glaubens- und Kultusfreiheit; da mußten selbst gelinde Beschränkungen verurteilt[2]) und aufgehoben werden. Gerade diese Worte, die im Texte des Mailänder Ediktes gestanden haben müssen, weil sie von Eusebius eigenmächtig nicht hinzugedichtet sein können, sind meiner Ansicht nach, der beste Prüfstein für die christliche Gesinnung Konstantins.

c) Rückschluß aus dem Wortlaute des Mailänder Ediktes auf die Religionspolitik Konstantins d. Gr.

1. Es ist durchaus am Platze den Wortlaut des Mailänder Ediktes in seinen religionspolitischen Bestimmungen einer genauen Untersuchung zu unterziehen, weil die Gegner der Parität des Christentums mit dem Heidentum vorgeben, sich streng an den wahren vollen Wortlaut der im Mailänder Edikt enthaltenen Bestimmungen zu halten, in der Tat aber nichts anderes tun, als aus ihrem eigenen Gedankenkreise heraus im Mailänder Edikt Konstantin Gedanken und Bestimmungen unterschieben, die mit

---

[1]) vgl. dagegen Konstantins Ausdrucksweise hinsichtlich des Christengottes z. B. in den zwei Orienterlässen.

[2]) Konstantin, der Christ, sieht sich veranlaßt, auch selbst die kleinen Beschränkungen seines früheren Erlasses verurteilen zu müssen, denn sie entsprechen seinen christlichen Empfindungen nicht mehr; vgl. sehr richtig auch Л е б е д е в ъ, Собраніе соч. II. p. 297.: онъ могъ строго осуждать и себя, что слѣдовалъ этой полублагопріятной для христіанъ политикѣ.

dem vollen Wortlaut, sowie mit dem so deutlich ausgesprochenen Zweck dieses Gesetzes im direkten Widerspruche stehen. So sucht in der aller neuesten Zeit A. Лебедевъ *an der Hand*[1]) *des Mailänder Ediktes* darzutun, daß das Christentum zur ersten, zur dominierenden Religion im Staate erhoben, und daß alle anderen Religionen, selbst die bisherige Staatsreligion der Römer, zu Religionen zweiten Ranges — zu religiones licitae herabgedrückt wurden.[2])

Man beachte, daß Konstantin mit ganz besonderem Nachdruck hervorhebt: Wir berieten und erwogen sehr ernst, was alles zum Wohle des Reiches gereichen könnte und fanden, daß das Wohl des Reiches unter anderem in erster Linie von der Glaubens- und Kultusfreiheit abhänge.

Wie heute diese Worte Konstantins mißverstanden werden können, nach dem uns das ganze Leben und Wirken dieses Herrschers, wie ein Buch offen steht, bleibt mir unerklärlich. Wenn den Zeitgenossen Konstantins irgend welche Zweifel über die im Mail. Edikt enthaltenen religionspolitischen Bestimmungen aufgekommen wären, so wäre dies kein Wunder, weil das Mailänder Edikt einen ganz neuen Rechtszustand, wie für das Christentum, so auch für das Heidentum brachte. Um jedoch in seinen Absichten von den Zeitgenossen nicht mißverstanden zu werden, drückt sich Konstantin sehr deutlich aus und wiederholt hiebei den Zweck des Ediktes einigemal. Daß ich nichts subintellegiere, mag der Wortlaut des Mailänder Ediktes in Parallele mit jenem des Licinius-Reskriptes dartun.

Einleitung des Mailänder Ediktes:

Ἤδη μὲν πάλαι σκοποῦντες τὴν ἐλευθερίαν τῆς θρησκείας οὐκ ἀρνητέαν εἶναι, ἀλλ' ἑνὸς ἑκάστου τῇ διανοίᾳ καὶ τῇ βουλήσει ἐξουσίαν δοτέον τοῦ τὰ θεῖα πράγματα τῇμελεῖν κατὰ τὴν αὑτοῦ προαίρεσιν, ἕκαστον κεκελεύκειμεν …

---

[1]) Эпоха гоненій на христіанъ и утвержденіе христіанства въ греко-римскомъ мірѣ при Константинѣ Великомъ, III. Aufl. in Собраніе церковно-историческихъ сочиненій tom. II. С. Петербургъ 1904, p. 301.: „Наше пониманіе эдикта основывается не на почвѣ субъективизма, а на самомъ текстѣ миланскаго эдикта.“

[2]) „Первая важнѣйшая черта миланскаго эдикта заключается въ томъ, что этимъ эдиктомъ дано христіанству первенствующее положеніе въ ряду прочихъ религій, съ замѣтнымъ попраніемъ правъ и привилегій этихъ послѣднихъ; p. 303; vgl. auch p. 111 des vorliegenden Bandes.

Rechtsentscheidung des Mail. Ediktes:

Einleitung des Licin. Reskriptes:

a) Entwurf des Mailänder Ediktes:

Ὁπότε εὐτυχῶς.... ἐληλύθειμεν, καὶ πάντα ὅσα πρὸς τὸ λυσιτελὲς καὶ τὸ χρήσιμον τῷ κοινῷ διέφερεν, ἐν ζητήσει ἐσχομεν, ταῦτα μεταξὺ τῶν λοιπῶν ἅτινα ἐδόκει ἐν πολλλοῖς ἅπασιν ἐπωφελῆ εἶναι, μᾶλλον δὲ ἐν πρώτοις διατάξαι ἐδογματίσαμεν, οἷς ἡ πρὸς τὸ θεῖον αἰδώς τε καὶ τὸ σέβας ἐνείχετο, τοῦτ᾽ ἔστιν, ὅπως δῶμεν καὶ τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πᾶσιν ἐλευθέραν αἵρεσιν τοῦ ἀκολουθεῖν τῇ θρησκείᾳ ᾗ δ᾽ ἂν βουληθῶσιν....

Cum feliciter... convenissemus, atque universa, quae ad commoda et securitatem publicam pertinerent, in tractatu haberemus, haec inter caetera, quae videbamus pluribus hominibus profutura, vel inprimis ordinanda esse credidimus, quibus divinitatis reverentia continebatur, ut daremus et Christianis, et omnibus liberam potestatem sequendi religionem, quam quisque voluisset....

b) Mailänder Beschluß:

Τοίνυν ταύτην τὴν ἡμετέραν βούλησιν ὑγιεινῷ καὶ ὀρθοτάτῳ λογισμῷ ἐδογματίσαμεν, ὅπως μηδενὶ παντελῶς ἐξουσία ἀρνητέα ᾖ τοῦ ἀκολουθεῖν καὶ αἱρεῖσθαι τὴν τῶν Χριστιανῶν παραφύλαξιν ἢ θρησκείαν, ἑκάστῳ τε ἐξουσία δοθείη τοῦ διδόναι, ἑαυτοῦ τὴν διάνοιαν ἐν ἐκείνῃ τῇ θρησκείᾳ, ἣν αὐτὸς ἑαυτῷ ἁρμόζειν νομίζῃ....

Itaque hoc consilium [1]) salubri ac rectissima ratione ineundum esse credidimus, ut nulli omnino facultatem abnegandam putaremus, qui vel observationi Christianorum, vel ei religioni mentem suam dederat, quam ipse sibi optissimam esse sentiret....

c) Der in Ausführung des Mailänder Beschlusses ergangene Antrag betreffend die Glaubens- und Kultusfreiheit:

Auftrag an die Praefecti Praetorio Konstantins und des Licinius, resp. an die Statthalter des Occidents:

Ἅτινα οὕτως ἀρέσκειν ἡμῖν ἀντιγράψαι ἀκόλουθον ἦν, ἵν᾽ ἀφαιρεθεισῶν παντελῶς τῶν αἱρέσεων,

Auftrag des Licinius an den Praeses von Bithynien:

Quare scire Dicationem tuam convenit, placuisse nobis, ut amotis omnibus omnino con-

[1]) Nach der von Hülle, a. a. O. p. 83 für consilio korrigierten Lesart.

αἵτινες τοῖς προτέροις ἡμῶν γράμμασι τοῖς πρὸς τὴν σὴν καθοσίωσιν ἀποσταλεῖσι περὶ τῶν Χριστιανῶν ἐνείχοντο, καὶ ἅτινα πάνυ σκαιὰ καὶ τῆς ἡμετέρας πραότητος ἀλλοτρία εἶναι ἐδόκει, ταῦτα ὑφαιρεθῇ, καὶ νῦν ἐλευθέρως καὶ ἁπλῶς ἕκαστος αὐτῶν τῶν τὴν αὐτὴν προαίρεσιν ἐσχηκότων τοῦ φυλάττειν τὴν τῶν Χριστιανῶν θρησκείαν ἄνευ τινὸς ὀχλήσεως τοῦτο αὐτὸ παραφυλάττοι. Ἅτινα τῇ σῇ ἐπιμελείᾳ πληρέστατα δηλῶσαι ἐδογματίσαμεν, ὅπως εἰδείης, ἡμᾶς ἐλευθέραν καὶ ἀπολελυμένην ἐξουσίαν τοῦ τημελεῖν τὴν ἑαυτῶν θρησκείαν τοῖς αὐτοῖς Χριστιανοῖς δεδωκέναι. Ὅπερ ἐπειδή ἀπολελυμένως αὐτοῖς ὑφ' ἡμῶν δεδωρῆσθαι θεωρεῖ ἡ σὴ καθοσίωσις καὶ ἑτέροις δεδόσθαι ἐζουσίαν, τοῖς βουλομένοις τοῦ μετέρχεσθαι τὴν παρατήρησιν καὶ θρησκείαν ἑαυτῶν· ὅπερ ἀκολούθως τῇ ἡσυχίᾳ τῶν ἡμετέρων καιρῶν γίνεσθαι φανερόν ἐστιν, ὅπως ἐξουσίαν ἕκασος ἔχῃ τοῦ αἱρεῖσθαι καὶ τημελεῖν ὁποῖον δ' ἂν βούληται τὸ θεῖον. Τοῦτο δὲ ὑφ' ἡμῶν γέγονεν, ὅπως μηδεμιᾷ τιμῇ μηδὲ θρησκείᾳ τινὶ μεμειῶσθαί τι ὑφ' ἡμῶν δοκοίη.

ditionibus, quae prius scriptis ad officium tuum datis super Christianorum nomine videbantur, nunc vere ac simpliciter unusquisque eorum, qui eamdem observandae religioni Christianorum gerunt voluntatem, citra ullam inquietudinem ac molestiam sui idipsum observare contendant.

Quae sollicitudini tuae plenissime significanda esse credidimus, quo scires nos liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem hisdem Christianis dedisse.

Quod cum hisdem a nobis indultum esse pervideas, intellegit Dicatio tua, etiam aliis religionis suae vel observantiae potestatem similiter opertam, et liberam pro quiete temporis nostri esse concessam; ut in colendo, quod quisque delegerit habeat liberam facultatem, quia nolumus detrahi honori neque cuiquam religioni aliquid a nobis.

Der zweite Teil des Mailänder Ediktes spricht von einer weitestgehenden Restitution der während der Verfolgnng konfiszierten Güter der Kirche d. i. der einzelnen Kirchen. Diese Rückstellung ist nur eine logische Konsequenz[1]) der gesetzlichen Anerkennung des Christentums — nur ein Akt der Gerechtigkeit. „Wurde damit doch nur wieder gut gemacht, was die frühere Zeit gegen diesen Grundsatz gesündigt hatte".[2])

[1]) vgl. auch Uhlhorn, Kampf d. Christentums mit d. Heidentum, p. 367.

[2]) Uhlhorn, l. c.

Die einleitenden Worte: Καὶ τοῦτο δὲ πρὸς τοῖς λοιποῖς = Atque hoc insuper weisen deutlich darauf hin, daß die folgenden Bestimmungen ein Teil — der zweite Teil — des Mailänder Beschlusses sind.

2. Die Motive zu diesem Mailänder Beschluß sind von zweierlei Art. In erster Linie käme das religiöse Moment in Betracht: die Fürsorge um die Weitererhaltung des Schutzes und der Gunst des Christengottes für sich, seine Nachfolger und sein Reich. Dreimal wird dieses religiöse Motiv im Mailänder Edikt hervorgehoben. Die Stellen, in denen dies getan wird, weisen auf die große Intensivität dieser religiösen Beweggründe hin; diese Stellen sind: im Entwurf zum Mailänder Beschluß — im Mailänder Beschluß selbst und selbstverständlich am Schlusse des Auftrages an den Praefect. Praetorio, resp. an die Statthalter der einzelnen Provinzen. Diese letztere Stelle, um nur eine[1]) herauszugreifen, lautet:

Τούτῳ γὰρ τῷ λογισμῷ, καθὼς καὶ προείρηται, ἡ θεία σπουδὴ περὶ ἡμᾶς, ἧς ἐν πολλαῖς ἤδη πράγμασι ἀπεπειράθημεν, διὰ παντὸς τοῦ χρόνου βεβαίως διαμενεῖ.

Das zweite Motiv, das zum Erlasse des Mailänder Ediktes hindrängte, ist politischer Natur: die Fürsorge für die Ordnung und Ruhe im Staate. Es liegt in den Worten: ὅπερ ἀπολούθως τῇ ἡσυχίᾳ τῶν ἡμετέρων καιρῶν γίνεσθαι φανερόν ἐστιν.

Es war demnach der Oberaugustus des großen römischen Reiches nicht allein aus religiösen, sondern auch aus politischen Beweggründen darauf bedacht, in dieser Zeit „d'une violente crise religieuse,“[2]) den richtigsten Ausweg zu finden, um den für die Durchführung der Staatsreformen notwendigen öffentlichen Frieden zu haben.

Es klingen jedoch diese letzt angeführten Worte Konstantins, wenn man das Hauptmotiv in Betracht zieht, auch so, als ob der Christ Konstantin sich vor den Christen entschuldigen wollte: denn er gewährt allen Staatsbürgern Glaubensfreiheit nur des inneren Friedens willen, und nicht aus dem Grunde, weil er selbst noch am heidnischen Aberglauben festhalten würde. Auch ist dem christlichen Kaiser durchaus nicht gleichgiltig, welcher von den zwei um die Vorherrschaft ringenden Religionen seine Untertanen sich zuwenden werden, denn nicht umsonst betont er die abso-

---

[1]) den Wortlaut der anderen zwei Stellen vgl, p. 210. des vorlieg. Bd.

[2]) Allard, a. a. O. p. 155.

luteste Freiheit zur Annahme des Christentums, was geradezu einer Aufforderung gleichkommt, (vgl. oben den ersten Satz des Auftrages an die Statthalter).

Wer somit die Beweggründe zum Mailänder Edikt, aus dessen Wortlaute heraus, in einer Religionsmengerei sucht, so als ob Konstantin, das Christentum mit dem Heidentum inhaltlich als gleichwertig hinstellend, beide zu einer Religion im Staate hätte zusammenschmelzen wollen, mißversteht gänzlich die Religionspolitik des christlichen und gleichzeitig sehr vorsichtigen Kaisers Konstantin oder schreibt ihm ungerechter, weil unbegründeter Weise etwas zu, was ihm nach der Theophanie und nach der Entscheidungsschlacht an der milvischen Brücke sehr ferne gerückt war. Persönlich hatte Konstantin nach der Theophanie und nach dem wunderbaren Siege über Maxentius mit dem Heidentum ganz gebrochen, als Kaiser jedoch war er sich seiner Pflichten gegenüber der überwältigenden Mehrzahl seiner Untertanen ganz und voll bewußt.

„Er wußte recht wohl, daß es die Pflicht des Fürsten sei, auch für die zu sorgen, die in der Verehrung des Kreuzes nicht mit ihm übereinstimmten. Die allgemeine Reichsgenossenschaft, die Pflicht des Imperators, den öffentlichen Frieden zu erhalten, standen ihm noch höher, als das von ihm ergriffene Bekenntnis“.[1])

Um das gewaltige römische Reich vor dem Zerfalle zu retten, mußte Konstantin die von Diokletian begonnenen Reformen des Staatsorganismus so rasch als möglich durchführen; hiezu brauchte er im Reiche Ruhe und Frieden. Zur Zeit Diokletians bis zu Beginn der Verfolgung und in seinem eigenen Reichsteile hatte er die Erfahrung gemacht, daß Christen und Heiden neben einander ganz ruhig leben können; warum sollte er selbst diesen Frieden, den er im Interesse des Reiches so sehr brauchte und herbeiwünschte, geradezu mutwillig stören. Als Oberaugustus des rö-

[1]) L. Ranke, Weltgeschichte, III. Teil, I. Abt. das altröm. Kaisertum, p. 532. — auch Seeck. Gesch. d. Untergangs, I. p. 130 ist der Meinung, daß Konstantin „der Vorteil des Reiches, wie er ihn verstand, über seinen Glauben ging“. Dies ist aber nur so zu verstehen, daß auch Konstantin d. Gr., wie sein Vater, jede religiöse Beunruhigung verurteilte. Hatte doch Konstantin Gelegenheit gehabt, alle die Unordnungen, welche eine gewaltsam durchzuführende Religionsänderung mit sich brachten, mit eigenen Augen zu sehen. Deswegen will Konstantin keine Verfolgungen des Glaubens wegen hervorrufen; im Gegenteil ersucht ihnen vorzubeugen. Eine solche Bevorzugung des öffentlichen Friedens zum Wohle des Staates vor einer gewaltsamen Aufdrängung seiner persönlichen religiösen Überzeugung gereicht Konstantin nur zum Lobe.

mischen Reiches war Konstantins erste Regierungshandlung zur Erhaltung dieses Friedens der Erlaß des Mailänder Ediktes.

3. Wir haben bereits gesehen, daß der Christ Konstantin das Mailänder Edikt als Christ, d. i. aus christlichen Motiven erlassen hatte: weil ihn seine persönliche Überzeugung dazu drängte, weil er seinem Gotte — dem Christengotte — sich dankbar erweisen und der wahren Religion, die ihr als künftige Grundlage des Gemeinwesens gebührende rechtliche Stellung im Staate einräumen wollte, weil er seinen Brüdern in Christo die staatsrechtliche Gleichberechtigung mit den andern Staatsbürgern nicht vorenthalten konnte. Jedes Wort des Mailänder Ediktes spricht davon. Der Christ Konstantin will den heidnisch-römischen Staat zum Christentume hinüberführen und das Mailänder Edikt kann wohl als der erste, bewußt unternommene Versuch hiezu hingestellt werden. Der Christ Konstantin betont die unbedingte Freiheit des Übertrittes zum Christentum, aber der Kaiser Konstantin will das Christentum noch nicht zur alleinherrschenden Staatsreligion d. i. zur Staatsreligion im damaligen Sinne erheben, womit ein Zwang zur Anerkennung und eine Verfolgung wegen nicht Annahme verbunden war. Der Kaiser Konstantin sichert ganz ausdrücklich den Heiden nicht allein die Freiheit ihres Glaubens und Kultus zu, sondern auch die bisherige staatsrechtliche Stellung des Heidentums, selbstverständlich nur den Heiden gegenüber. Der Kaiser Konstantin sieht die Notwendigkeit ein, gleich im Mailänder Edikt, das eigentlich nur an die Christen gerichtet war, doch auch die staatsrechtliche Stellung des Heidentums präzisieren[1]) zu müssen, damit durch die so ausdrückliche Betonung der staatsrechtlichen Anerkennung des Christentums nicht die irrige Annahme, wohl ganz im Sinne der damaligen Auffassung, aufkomme,

[1]) So oftmals dem Christentum Glaubens- und Kultusfreiheit im Mailänder Edikt garantiert wird, eben so viele Mal wird im unmittelbaren Anschluß wenigstens mit wenigen Worten auch auf die Glaubens- und Kultusfreiheit des Heidentums hingewiesen. Den richtigen Grund hiefür hat Allard, a. a. O. p. 149, herausgefunden wenn er sagt: „Puis, sentant peut-être déjà qu'il y a lieu de rassurer les païens contre toute crainte de réaction ou de représailles“.... — Die Anhänger der bisherigen alleinherrschend gewesenen Staatsreligion, die das Christentum gerade noch vor kurzem verfolgt hatten, sehen nun, daß jene „Ungläubigen“ und deren „Aberglauben“ alle jene Rechte und Privilegien bekommen sollten, die sie resp. ihre Religion besassen. Mußte ihnen der Gedanke nicht aufkommen, daß nun von Seite des tatkräftigen christlichen Kaisers und der Christen eine Reaktion und Repression ihnen gegenüber eintreten werde, um so mehr, da ja das Christentum das Heidentum negierte? Konstantin will sie beruhigen! Τοῦτο δέ ὑφ' ἡμῶν γέγονεν, ὅπως μηδεμιᾷ τιμῇ μηδὲ

er anerkenne *nur* das Christentum, die andere Religion, das Heidentum aber nicht. Und dies umsomehr, da schon die staatliche Anerkennung des das Heidentum negierenden Christentums und die allen Staatsbürgern gewährte Freiheit des Übertrittes zum Letzteren schon an sich tiefschneidende Verletzungen an dem Rechtsbestande der bisherigen Staatsreligion bedeutete. „Der heidnische Kult war ein Stück aus dem Leben der Nation, er hatte ein Anrecht an jedes ihrer Glieder; dieses Recht wird ihm nun aber bestritten dadurch, daß dem Individuum die Wahl seiner Religion gesetzlich völlig freigestellt wird“.[1]) Mit Erlaß des Mailänder Ediktes kommt somit eine bisher ungewohnte Erscheinung auf: es gibt vollberechtigte Staatsbürger, die der bisherigen und auch weiterhin bestehenden Staatsreligion nicht nur nicht angehören, sondern selbe auch nicht anerkennen müssen. Dies mußte allen auffallen; dem scharfen Blicke des so ausgezeichneten Staatsmannes Konstantin, der noch überdies ein Kind seiner Zeit war, konnte diese Neuerung doch wohl nicht entgehen! Deshalb drückt sich Konstantin im Mail. Edikt so deutlich aus, um jeder falschen Auslegung vorzubeugen: dem Christentum wird die *absoluteste* Glaubens- und Kultusfreiheit d. i. die rechtliche Stellung als Staatsreligion eingeräumt, dem Heidentum wird jedoch seine bisherige rechtliche Stellung als Staatsreligion auch weiterhin zugesprochen.

4. Die juristische Bedeutung des Mailänder Ediktes läßt sich folgendermassen zusammenfassen:

Durch die Gewährung der absolutesten und vollsten Glaubens- und Kultusfreiheit zu Gunsten des Christentums, durch Restitution der konfiszierten Güter an das corpus Christianorum, sowie an deren conventicula, womit implicite die Anerkennung der Rechtsfähigkeit (Vermögenserwerbsfähigkeit) der Kirche resp. der einzelnen Kirchen ausgesprochen und somit juristische Persönlichkeit verliehen worden war, wurde dem Christentum die rechtliche Stellung einer Staatsreligion, (selbstverständlich nur den Christen gegenüber) zuerkannt. Zur alleinherrschenden Staatsreligion wurde aber das Christentum denn doch nicht erhoben, da ja dem Heidentum unter ausdrücklicher Betonung, daß an dessen früheren staatsrechtlichen Stellung nicht gerührt wird, dasselbe zugestanden wurde, so daß das Heidentum auch weiterhin Staatsreligion, wie zuvor verblieb. Nur hierin wurde die bisherige staatsrechtliche Stellung der alten Religion aber doch verletzt, daß

---

[1]) Hülle, a. a. O. p. 98 s,

die der damaligen Auffassung entsprechende staatsrechtliche Konsequenz aus dem Bestande einer Religion als Staatsreligion d. i. die Ausschließlichkeit, bei Anerkennung des gleichzeitigen Bestandes zweier Staatsreligionen neben einander selbstverständlich nicht gezogen wurde, noch auch gezogen werden konnte, so daß die Staatsbürger ganz nach freiem Ermessen der einen oder auch der anderen Staatsreligion angehören konnten, ohne daß hiedurch der Vollgenuß ihrer staatsbürgerlichen Rechte auch nur in irgend etwas alteriert worden wäre. Somit garantiert das Mail. Edikt die *Gleichberechtigung* des Christentums mit dem Heidentum, d. i. den *gleichzeitigen Bestand zweier Staatsreligionen neben einander!* Der Grund hiezu wird deutlich angegeben.

5. Das Mailänder Edikt anerkennt zwei Staatsreligionen, die einander im Prinzip wohl ausschloßen, im wirklichen Leben aber neben einander lange genug bestehen blieben. Eigentlich hatte es auch schon lange vor Erlaß des Mailänder Ediktes in Friedenszeiten des Christentums heidnische *und* christliche Staatsbürger gegeben; doch war dieser Zustand noch kein rechtlicher, sondern ein bloß tatsächlicher und deshalb auch vorübergehender Natur. Offiziell erhielt der Staat erst mit dem Mailänder Edikt zwei Staatsreligionen, von denen die eine nur für die einen – die Christen — die andere nur für die anderen Staatsbürger — die Heiden — die Bedeutung einer Staatsreligion hatte. Hierin liegt die Neuheit, die von Christen, wie von Heiden wohl angestaunt, aber gewiß als für den richtigsten und einzig möglichen Ausweg gehalten und gebilligt wurde, denn es ist uns nicht bekannt, daß die zeitgenössischen Heiden oder die Christen gegen eine solche Ordnung der Dinge aufgetreten wären.[1])

d) Welchem Kreise von Personen wurde im Mailänder Edikt Glaubens- und Kultusfreiheit gewährt?

1. Großer Streit herrscht in der Literatur darüber, wem eigentlich Konstantin im Mail. Edikt Glaubensfreiheit gewährt habe.

Mit Außerachtlassung der Verfügungen Konstantins, die unmittelbar nach dem Erlasse des Mailänder Religionsgesetzes er-

[1]) Das Urteil Julians über Konstantin: novator turbatorque priscarum legum et moris antiquitus recepti (bei Amm. Marcellini, Rerum gestarum libri qui supersunt, ed. Gardthausen, Leipzig 1874, lib. XXI. cap. 10.) enthält gewiß keine Verurteilung der staatsrechtlichen Gleichstellung heidnischer und christlicher Staatsbürger d. i. der Anerkennung zweier Staatsreligionen neben einander, wie dies Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. Bd. p. 58. anzunehmen scheint, denn Julian selbst hatte vollberechtigte christliche Staatsbürger anerkannt; vgl. III. Abschnitt des vorliegend. Bandes, Julian.

gingen und die ganz im Sinne des Letzteren auch verfaßt waren, sowie im gänzlichen Mißverständnis der großen religiösen Frage jener Zeit, die sich bloß um das Christentum als solches und um das damalige Heidentum als Staatsreligion herumdrehte, wird behauptet, es hätte Konstantin auch den christlichen Sekten volle Glaubensfreiheit gewährt. Veranlassung zu dieser irrigen Ansicht gab wohl der Ausdruck αἵρεσις im Eusebius-Text. Es ist wohl richtig, daß im ersten Satze der Einleitung des Mailänder Ediktes αἵρεσις keine andere Bedeutung haben kann, als secta; es ist aber falsch, wenn auch im zweiten Satze der Einleitung und im ersten Satze des Auftrages an die Provinzialstatthalter das Wort αἵρεσις mit secta übersetzt wird, denn inhaltlich ist dies ein Widersinn.[1])

Henricus Valesius, Mosheim,[2]) Planck,[3]) Neander,[4]) davon ausgehend, daß αἵρεσις die Bedeutung von conditio überhaupt nie gehabt hat, übersetzen αἵρεσις an allen angeführten Stellen des Mailänder Ediktes mit secta, aber Du Cange[5]) und Henric. Stefanus[6]) erbringen jedoch den vollen Beweis hiefür, daß αἵρεσις in der Rechtssprache jener Zeit auch in der Bedeutung conditio gebraucht wird.

Schon Keim[7]) weist eine solche Übersetzung als bloße Willkürlichkeit ab; schließlich ergibt der Zusammenhang, daß im zweiten Satze der Einleitung und im Auftrage an die Provinzialstatthalter αἵρεσις in keiner anderen Bedeutung *als bloß* als conditio gebraucht wurde d. i. genauer, daß in dem der Übersetzung des Eusebius als Grundlage dienenden Text conditio gestanden hatte, was ein Vergleich mit dem Texte des Licin. Reskriptes bestätigt.

Auch wenn Keim αἵρεσις mit conditio identifiziert, so nimmt er doch wie alle jene, die αἵρεσις mit secta übersetzen, an, daß Konstantin die Glaubensfreiheit auch[8]) den christlichen Sekten,

---

[1]) vgl. sehr gut Hülle, a. a. O. p. 96.

[2]) Institutionum historiae eccles ant. et rec. libri quatuor, Helmstadt 1755. I;

[3]) Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, 5 Bde, Hannover 1803 ss. I.

[4]) Allgem. Gesch. d. christl. Religion und Kirche, (1864), Bd. III. p. 17 s.

[5]) Glossarium ad Script. Mediae et Infimae Graecitatis. tom. I. Lugduni 1688.

[6]) Thesaurus graecae linguae, Vol. I. Parisiis 1831.

[7]) Die röm. Toleranzedikte im Tüb. theol. Jhbb. 1852. p. 222 ss. — vgl. auch Antoniades, Kaiser Licinius. Dissertatio, p. 10. — Seeck in Z. f. K. G. XII. p. 386. — Hülle, a. a. O. p. 95 s.

[8]) auch Hülle. a. a. O. p. 101. ist dieser Ansicht.

somit individuelle Gewissensfreiheit[1]) ausdrücklich gewährt habe. Unter „Christiani“ ist nur die Großkirche[2]) zu verstehen, während unter „alii“ bloß die christlichen Sekten gemeint sein können, denn die Heiden und Juden besaßen ja schon auch bisher volle Glaubensfreiheit, so daß ihnen eine solche nicht erst gewährt werden mußte.

Hülle[3]) dagegen meint, daß „unter Christiani nicht allein die katholischen Christen, sondern ein größerer Kreis mit Verschiedenheiten des Kults, der also auch die Sekten-Christen einschloß“ anzunehmen ist, während unter „alii“ „heidnische Kultgemeinschaften, in erster Linie natürlich solche, die bisher keine Existenzberechtigung besaßen, wie z. B. die Manichäer, weiterhin aber auch alle übrigen heidnischen Kulte, zu denen der Übertritt schon längst freistand“.

2. Die Annahme, Konstantin hätte bei Erlaß des Mailänder Ediktes auch an die christlichen Sekten gedacht, ist jedoch ganz aus der Luft gegriffen; weder unter „Christiani“ und noch weniger unter „alii“ können diese Sekten subsumiert werden.

Wie es nur einen Christengott gab, so auch nur ein Christentum und nur eine Kirche. Konstantin wird ein Christ, ein Verehrer und Anhänger des Christen-Gottes und Mitglied der Kirche. In der Umgebung Konstantins stehen nur rechtgläubige Christen (Hosius). Aus Dank dem einen Christen-Gotte gegenüber, wie aus persönlicher inneren Überzeugung kann der Christ Konstantin nur an ein Christentum gedacht haben. Die Sekten sind ihm gar nicht in den Sinn gekommen, weil ihm die Bedeutung der Sekte unverständlich war und auch geblieben ist.[4])

[1]) Manso, Leben Konstantins d. Gr. p. 91. — Beugnot, Histoire de la destruction, I. Bd. p, 73 s. — Keim, a. a. O. p. 91 ss. — Maassen, Neun Kapitel, IV. Kap, p. 69 s. — Chastel, Histoire du christianisme, I. p. 78. — Куприсовъ, О свободѣ совѣсти, p. 149 s. — Allard, Christianisme et l'empir rom. p. 155. — Funk, Konstantin d. Gr. in Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchung., II. Bd. p. 9. sprechen von einer Gewissensfreiheit, die im Mailänder Edikt garantiert sein soll. Von einer Gewissensfreiheit im modernen Sinne, d. i. von einer Freiheit innerhalb des Christentums schon zur Zeit Konstantins d. Gr. zu sprechen, geht jedoch nicht an. Es beruht diese Annahme auf einer Überschätzung, um nicht zu sagen, auf einem Mißverständnis der Bestimmungen des Mailänder Ediktes.

[2]) Keim faßt nämlich die ortodoxen Christen, die gegenüber den an Zahl verschwindenden Sekten die erdrückende Mehrzahl ausmachten, als „Großkirche“, d. i. als „das geschlossenere stabilere kirchliche Christentum“ auf Der Übertritt Konstantins. p. 17.

[3]) l. c.

[4]) vgl. die Friedensermahnungen Konstantins an Alexander und Arius, wo er ihnen zum Vorwurf macht, daß sie διὰ μικρὰς λέξεις φιλονεικεῖν περὶ τοῦ αὐτοῦ: Vita Const. II. cap. 71.

Daß Konstantin bei Erlaß des Mailänder Ediktes an christliche Sekten nicht einmal gedacht hatte, bezeugen seine in unmittelbarer Ausführung der Bestimmungen des Mailänder Ediktes ergangenen Befehle an Anulinus. Die Trauer [1]) bei der Kunde, daß innerhalb der Afrikanischen Kirche unter den Bischöfen keine Einigkeit herrsche, ist schon allein hinreichender Beweis hiefür, daß Konstantin Streitigkeiten innerhalb der Kirche verurteilte. Als die Donatisten trotz aller Ermahnungen Konstantins von ihrer Sondermeinung nicht abließen, erteilte Konstantin dem Anulinus den Befehl, nur der katholischen Kirche die Güter zu restituieren.[2]) Den Sektierern und Irrlehrern werden alle Privilegien entzogen,[3]) deren Bücher werden vernichtet, deren Häupter verbannt, deren Kirchen konfisziert, deren Religionsversammlungen verboten.[4]) Dieser Eifer Konstantins den Donatisten-Streit und später den arianischen Streit selbst mit Gewaltmitteln zu unterdrücken, spricht doch genug deutlich. Konstantin war es an der Einheit der Kirche sehr gelegen: sowohl aus religiösen, als auch aus politischen Motiven. Für die Christianisierung des Reiches konnte Konstantin d. Gr. eine gespaltene Kirche nicht brauchen. Zur Errettung des Reiches vor dem drohenden Zerfalle konnte doch Konstantin gewiß nicht an ein in Sekten sich zerspaltendes Christentum gedacht haben. Und dies um so weniger, da zur Zeit der kaum beendeten Verfolgung die Christen des ganzen Reiches eine so bewunderungswürdige Einheit und Zusammengehörigkeit an den Tag gelegt hatten. Deswegen ist Konstantins Trauer bei der Nachricht vom Donatistenstreit und noch mehr bei Ausbruch des arianischen Streites sehr erklärlich. Das war es nicht, was er bisher an den Christen zu bewundern Gelegenheit gehabt hatte. „Wie hätte es Konstantin gleichgiltig sein können, sich in diesen seinen Hoffnungen getäuscht und den Frieden, der eben aus der neuen Lehre und deren Begünstigung aufblühen sollte, in und durch

---

[1]) vgl. den Brief Konstantins an Miltiades, Bischof von Rom, sowie den Brief an Chrestus, Bischof von Syracus; Eusebius, hist. eccl. X. cap. 5. Im Briefe an Alexander und Arius ruft Konstantin d. Gr. in aller Verzweiflung aus: Ἀπόδοτε οὖν μοι γαληνὰς μὲν ἡμέρας. νύκτας δ' ἀμερίμνους, ἵνα κἀμοί τις ἡδονὴ καθαροῦ φωτὸς καὶ βίου λοιπὸν ἡσύχου εὐφροσύνη σώζηται (Euseb. Vita Const. III. 72)

[2]) vgl. diesen Auftrag an Anulinus bei Euseb. hist. eccl. X. 5.

[3]) l. 1. Cod. Theod. XVI. 2. vom 31. Oktober 313.

[4]) vgl. Konstantins Erlaß gegen die Häretiker bei Eusebius, Vita Const. III. cap. 64.

sie untergehen zu sehen?" [1]) Nachdem Konstantin seine traurigen Erfahrungen mit den Donatisten gemacht hatte, fordert er in seiner Eröffnungsrede auf der Synode von Nicäa die Bischöfe inständigst zum Frieden auf, indem er deren Streitigkeiten dem Reiche für gefährlicher hält als Kriege.[2])

Aber auch der zweite Teil des Mailänder Beschlusses, so wie jener des Licin. Reskriptes ist das beste Korrektiv gegen die Annahme Keim's und Hülle's u. A. betreffend die Glaubensfreiheit auch zu Gunsten der christlichen Sekten.

Schließlich sehen wir, daß auch der Wortlaut selbst, von einer Gewissensfreiheit d. i. von einer Glaubensfreiheit auch zu Gunsten der christlichen Sekten nicht spricht. Nirgends wird im Text gesagt: wir gestatten einem jeden einzelnen zu glauben, was er will d. i. Eklektiker zu sein und innerhalb des Christentums, das uns hier interessiert, eine Sondermeinung zu hegen, sondern stets wird nur dies betont: wir gestatten einem jeden: τοῖς τε Χριστιανοῖς καὶ πᾶσιν die Freiheit der Wahl der θρησκεία = religio; daß hierunter nur die vorhandenen religiones, nur das Christentum als solches und der Heidenkultus gemeint sind, braucht nicht erst bewiesen zu werden, denn der Sinn dieser Worte ist über jeden Zweifel klar! Konstantin gewährt bloß Glaubensfreiheit, d. i. die Möglichkeit das Christentum anzunehmen oder Heide zu bleiben und dennoch ein vollberechtigter, seines Glaubens wegen unbehelligter Staatsbürger zu sein.

Es ist bezeichnend, wie Hülle seine eigene Annahme sehr treffend widerlegt. „Es kann für uns keinem Zweifel unterliegen, daß die obenangeführten Bestimmungen des Licinius zu Gunsten des Corpus Christianorum in erster Linie der katholischen Kirche zu Gute kommen mußte, da diese die größte Anhängerschaft von allen christlichen Parteiungen und sicherlich auch den größten Besitz hatte. Ja es wird sich überhaubt fragen, ob jene Begünstigungen nicht vielleicht allein der katholischen Kirche zu teil wurden, trotzdem vorher, wie wir sahen, unbedingte Kultusfreiheit allen christlichen Gemeinschaften gewährleistet zu sein scheint. Der Wortlaut des Erlasses nämlich, der jene Begünstigungen auf ein Corpus Christianorum bezieht, der dabei an zwei weiteren Stellen den Ausdruck Corpus Christianorum so verwendet, daß dies als eine Einheit erscheint, welche die Einzelngemeinden —

[1]) Manso, a. a. O. p. 101.

[2]) Eusebius, Vita Constant. III. cap. 12.

ecclesiae, conventicula — in sich zusammenfaßt, legt die Beziehung jenes Ausdrucks auf die in der katholischen Kirche sich darstellenden Einheit des Christentums nahe. Eine solche Beziehung dieser Begünstigungen des Liciniusreskriptes allein auf die katholische Kirche wird uns fernerhin nahegelegt durch die allgemeine Erwägung, daß der Staat, falls er, wie wir annahmen, damals schon die Absicht hatte, seinen Bund mit dem Christentum zu schliessen, naturgemäß nicht auf ein in zahlreiche Parteiungen sich versplitterndes Christentum sondern auf die geschlossene Einheit der katholischen Kirche hingewiesen war. Daher halten wir es unter diesem Gesichtspunkte von vornherein für unwahrscheinlich, daß staatslicherseits Massnahmen getroffen wurden, welche auf eine Stärkung der Sekten-Christentums hinausliefen.“[1])

Schon allein durch eine Gewährung der Glaubenfreiheit hätte Konstantin das Sektenwesen nicht hinreichend gestärkt? Denn wenn den Sekten die schon konfiszierten Güter auch nicht rückgestellt wurden, so konnten sie doch als gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaften Güter von neuem erwerben.

Des weiteren wäre es möglich, daß nur der Heide Licinius und der Heide Maximin daran gedacht haben, den Bund *bloß* mit der katholischen Kirche d. i. mit der „als spezifisch — ἡ ἰδία θρησκεία, τοῦ ἰδίου ἔθνους ἡ θρησκεία — christlich betrachteten Erscheinungsform“ [2]) des Christentums einzugehen, und, um diese zu stärken, ihr allein alle konfiszierten Güter rückstellen ließen, und daß nur der Christ Konstantin daran bei Erlaß des Mailänder Ediktes nicht gedacht, sondern im Gegenteil auch den Sekten Glaubensfreiheit gestattet habe?

Unserer Meinung nach hat somit Keim Recht, soweit er unter „Christiani“ nur die Großkirche annimmt, dagegen hat Hülle Recht, wenn er unter „alii“ die heidnischen Kulte zusammenfaßt.

---

[7]) Hülle, a. a. O. p. 102 s.

[8]) Hülle, a. a. O. p. 73. 72.; vgl. hiezu p. 97. 101.

III. Abschnitt.

Der offizielle Bestand der Parität — sui generis — des Christentums mit dem Heidentum seit dem Jahre 313 und bis zum Jahre 380.

§ 13.

Einige einleitenden Worte.

1. Wir haben gesehen, was das Mailänder Edikt enthalten hat: nichts weniger, aber auch nichts mehr als die Gleichberechtigung des Christentums mit dem Heidentum. Da jedoch das Heidentum Staatsreligion geblieben war, so wurde hiemit implicite auch das Christentum zur Staatsreligion erhoben, gewiß bloß für die Christen, wie auch das Heidentum nur mehr bloß für die Heiden die Bedeutung einer Staatsreligion noch hatte; oder mit anderen Worten: die einstige religiöse Verbindung des Staatswesens mit dem Heidentum hatte auch fürderhin, aber nur für die Heiden die bisherige staatsrechtliche Geltung behalten; hinsichtlich der Christen ging der Staat die religiöse Verbindung mit dem Christentum ein.

An diesem Prinzip der Gleichberechtigung, welche Konstantins d. Gr. eigene Schöpfung ist, hielt Konstantin d. Gr. offiziell bis zu seinem Tode fest.

Dieser Gedanke der Gleichberechtigung wurde von den Söhnen Konstantins d. Gr. zwar nicht mehr ganz im Sinne ihres Vaters weiter fortgeführt, wohl aber im großen und ganzen berücksichtigt, wogegen Jovian, Valentinian I und Valens die Parität des Christentums mit dem Heidentum nicht allein in ihrem offiziellen Bestande ganz ausdrücklich betonten, sondern auch in praxi, soweit es notwendig und noch möglich war, einhielten.

Erst Gratian und hauptsächlich Theodosius d. Gr. beseitigten die Parität in ihrem offiziellen Bestande und erhoben das Christen-

tum, d. i. genauer das einzig wahre ortodoxe Bekenntnis — den in jener Zeit sogenannten Nicaenischen Glauben — zur alleinherrschenden Staatsreligion.[1])

Das Jahr 380 ist das „Geburtsjahr der christlichen Staatskirche".[2])

2. Anschließend bringe ich die geschichtlichen Tatsachen aus dem Leben und Wirken Konstantins d. Gr. und seiner Nachfolger, um deren Religionspolitik betreffend die Gleichberechtigung des Christentums und des Heidentums als zweier Staatsreligionen neben einander d. i. betreffend den offiziellen Bestand einer Parität sui generis des Christentums mit dem Heidentum an der Hand von Handlungen und Reden der Kaiser darzutun.

Wie aus den bisherigen Ausführungen [3]) zu schliessen ist, ist es feststehende, von niemandem angezweifelte Tatsache, daß im Mailänder Edikt das Christentum offiziell zur Staatsreligion — für die Christen—erhoben worden war, und dass seit dem Mailänder Edikt der römische Staat auch in praxi seine religiöse Verbindung mit dem Christentum im Wege eines fortlaufenden, natürlichen

---

[1]) vgl. den Sinn zwischen den Zeilen bei Theodoret, hist. eccl. V. cap 20. (Migne, s. gr. LXXXII. col. 1242, wo berichtet wird, daß erst Theodosius d. Gr. das Heidentum vernichtet habe. — Richter, Das weström. Reich, p. 301.: „Mit Gratian wurde das Prinzip der allgemeinen Religionsfreiheit im römischen Reich für immer aufgegeben"; idem, ibid. p. 541.: „Theodosius hob Konstantins Parität zwischen der alten und neuen Religion theoretisch und tatsächlich auf. Sein Manifest von Thessalonica 380 zerriß alle Pergamente, auf denen je ein Wort von Glaubensfreiheit gestanden hatte„. — Loening, a. a. O. I. p. 52.: „Durch die Theodosianische Gesetzgebung war das Christentum zur herrschenden Staatsreligion erklärt worden. In den Gesetzen wenigstens war damit die Umwälzung, welche unter Konstantin begonnen worden, vollendet. Die Verbindung des röm. Reiches mit dem alten Götterglauben war völlig gelöst und der letzte Imperator, der das einheitliche röm. Weltreich beherrschte, war es, der das System der Gleichberechtigung der Religionen, das von Konstantin begründet worden war, für immer beseitigte." — Fr. Maassen, Neun Kapitel über freie Kirche, p. 81.: „Durch Theodosius d. Gr. wurde das Mailänder Edikt endgiltig und prinzipiell begraben"; im Anschlusse an Maassen, vgl. Троицкій, Отношеніе государства къ церкви, p. 21.; Кургановъ, a. a. O. p. 19 ss.; Бердниковъ, Краткій курсъ цкв. права, p. 220.; Кипарисовъ, О своб. сов. p. 236 ss. — Geffken, Staat und Kirche, p. 98. — Beugnot, a. a. O. I. 491. — Karlowa, Röm. Rechtsgeschichte, I. p. 825. — Hergenröther, Kirchenrecht, II. Aufl. p. 89.: „Das Werk Konstantins vollendete Theodosius d. Gr., indem er den heidnischen Kult gesetzlich verbot". — vgl. weitere Literatur auf p. 28 ss. des vorliegenden Bandes.

[2]) Ad. Harnack, Kirche und Staat in Kultur der Gegenwart, I. Teil, IV. Abt. p. 157.

[3]) vgl. besonders p. 26 ss. des vorliegenden Bandes.

Prozesses eingegangen war. Es erübrigt nun zur Begründung meiner Behauptung, daß sowohl das Christentum, als auch das Heidentum den rechtlichen Charakter einer Staatsreligion an sich trugen, nachzuweisen, daß das Heidentum Staatsreligion — für die Heiden — geblieben war. Um jedoch ein volles Bild der Religionspolitik der christlich römischen Kaiser seit Konstantin d. Gr. und bis Theodosius d. Gr. geben zu können, werde ich an den entsprechenden Stellen auf den Bestand des Christentums als gleichberechtigte Staatsreligion wenigstens kurze Hinweise, resp. Rückschlüsse machen.

§ 14.

Die Gründe, warum Konstantin d. Gr. und seine Nachfolger das Heidentum in seinem bisherigen Rechtsbestande, im Genusse seiner althergebrachten Rechte und Privilegien belassen mußten.

1. Wir haben aus den im Kapitel über die Christlichkeit Konstantins d. Gr. angeführten Momenten, die alle eine sehr beredte Sprache führen, mit Gewißheit ersehen, daß Konstantin schon sehr früh für die Annahme des Christentums vorbereitet wurde. Auch haben wir bereits hervorgehoben, daß Konstantin infolge unmittelbarer göttlicher Offenbarung [durch das Zeichen am Himmel und durch die Vision im Traume], so wie auch im Wege innerer, durch religiöse Reflexionen hervorgerufenen Wandlung, wie nicht minder durch die glänzende, alle überraschende Erfüllung seiner Zuversicht auf die Hilfe des Christengottes, ein Christ u. zw. ein voller, aufrichtiger Christ geworden war.

Als christlicher Augustus des noch gut heidnischen Occidents kam Konstantin mit Licinius, dem noch heidnischen Augustus des schon stark christianisierten Orients zu einer Besprechung wichtiger Staatsangelegenheiten in Mailand zusammen. Daß Gegenstand dieser Beratung auch [1]) die religiöse Frage der Zeit gewesen ist, ist offenbar, denn das Resultat dieser Beratung ist ja das Mailänder Edikt. Wenn auch vielleicht Konstantin d. Gr. als aufrichtiger Christ dem Christentume — der allein wahren Religion — zur Alleinherrschaft durch einen Staatsakt hätte gerne verhelfen wollen, was wohl einem christlichen Kaiser, dessen

[1]) ja sogar in erster Linie: μᾶλλον δὲ ἐν πρώτοις = imprimis.

Herzenswunsch die Christianisierung aller seiner Völker gewesen ist,[1]) nicht verargt werden könnte, so hat er dies doch nicht getan.

Dagegen mag etwas anderes wohl schon zutreffen, daß nämlich schon das Mailänder Edikt für das Christentum den baldigen vollen Sieg über das Heidentum und somit auch die baldige Alleinherrschaft, für das Heidentum jedoch den baldigen Zusammensturz und das baldige Verschwinden inaugurierte; oder wie dies treffend Seuffert[2]) ausführt: „Aber die alte Religion hat mit dem Verluste des Monopols den Rest ihrer Lebenskraft eingebüßt und die neue Religion hat tatsächlich sofort die Oberhand gewonnen", obwohl „formell neben der neuen noch die alte Religion als gleichberechtigt im römischen Staate noch bestehen blieb". Weder die Erhebung des Christentums zur alleinherrschenden Staatsreligion, noch auch die Vernichtung des Heidentums erfolgte mit einem Federzuge in Mailand, denn dies hätte weder einen moralischen Wert gehabt, noch war es auch politisch ratsam, so daß der erwünschte Erfolg ganz gewiß ausgeblieben wäre. Ein so weit sehender Kaiser, wie es Konstantin gewesen ist, konnte demnach so etwas auch gar nicht gewollt haben. Es mußte vielmehr diese Änderung der Lebens- und Weltanschauung, diese Wiedergeburt der ganzen gesellschaftlichen Ordnung ein voller in sich geschlossener organischer Prozeß sein und somit eine gewisse Zeit gedauert haben: Die Zeitdauer der verkannten Parität — die Zeit von 313 bis 380.

Selbst wenn wir auch annehmen, daß Konstantin als der mächtigere Kaiser auch mehr als die Gleichberechtigung hätte proklamieren können,[3]) ohne von Seite des heidnisch gesinnten Licinius und im allgemeinen von Seite der Heiden einen unüberwindlichen Widerstand befürchten zu müssen, so überzeugen uns die Gesetze Konstantins d. Gr., daß er weder im Jahre 313, noch auch i. J. 324, noch überhaupt je einmal das Christentum zur alleinherrschenden Staatsreligion zu erheben auch nur versucht hatte.

2. Nun drängt sich jedoch die äußerst wichtige Frage[4]) auf: warum nicht?

---

[1]) Vita Const. II. cap. 65.

[2]) Konstantins Gesetze u. d. Christentum, Würzburg 1891, p. 22.

[3]) Arendt, Constantin d. Gr. und sein Verhältnis zum Christentum in Tüb. Qu. schrift. 1834. III. p. 411.

[4]) Die richtige Beantwortung dieser Frage ist für ein klares Verständnis der nicht allein tatsächlich, sondern auch offiziell bestandenen Doppelstellung Konstantins d. Gr. gegenüber dem Heidentum und dem Christentum unerläß-

War Konstantin ein wahrer und aufrichtiger Christ geworden, dann hätte er es tun müssen! Vor dem allein wahren Glauben an den einen wahrhaftigen Gott sollten doch alle Lügengötter weichen!

Unleugbar tritt die Tatsache in den Vordergrund, daß sich Konstantin dessen sehr gut bewußt gewesen war, daß er nicht allein der Mensch Konstantin, sondern daß er auch Kaiser sei, u. zw. nicht allein seiner Glaubensgenossen -- der Christen, sondern auch seiner heidnischen Untertanen. Konstantin wollte nicht ein solcher Kaiser sein, wie es die heidnischen Kaiser gewesen sind,[1]) die brave und treue Staatsbürger ihrer wohlverdienten staatsbürgerlichen Rechte und sogar des Lebens beraubt hatten, sondern er wollte zeigen, daß er geläutert von christlichen Prinzipien der Nächstenliebe und der Freiheit der Nachfolge Christi[2]), ein gerechter christlicher Kaiser sein könne, ohne die Andersgläubigen verfolgen zu müssen. Auch hatte Konstantin die moralische Kraft des Christentums schon lange erkannt und dessen unbedingtes Übergewicht über das Heidentum eingesehen. Er wünschte und hatte es gewiß auch schon gleich von Anfang an — noch lange vor[3]) 313 gewünscht, daß alle seine Untertanen Christen werden, aber er war weit davon entfernt, diese Bekehrung der Heiden mit einem Schlage zu erzwingen. Konstantin wollte „ohne eine gewaltsame Katastrophe das Reich und seine Untertanen in eine neue Ordnung der Dinge hinüberführen",[4]) denn er sah gewiß ein, daß durch Gewalt nur äußere Handlungen erzwungen werden können, so daß eine gewaltsame Bekehrung innerlich wertlos[5]) sei, und deshalb überließ er „der wirkenden Kraft des Christentums, die Welt zu erobern".[6])

---

lich und kann demjenigen, der sich nicht selbst Schwierigkeiten in den Weg stellt, sondern zwischen Konstantin als Mensch und Konstantin als Kaiser genau zu unterscheiden weiß, wohl nicht schwer fallen.

[1]) Euseb. Vita Const. II. 49 ss.

[2]) Evangel. Matth. XVI. 24: Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν... Marci VIII. 34. ὅστις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν... Lucae IX. 23. Johan. VI. 6. und an vielen anderen Orten. Wer Christo nachfolgt, wird des Himmelreiches teilhaftig, wer nicht folgen will, wird des Himmelreiches nicht teilhaftig — gezwungen wird jedoch keiner.

[3]) vgl. in διδασκαλία κατὰ τῆς εἰδωλολατρείας πλάνης den Sinn der eigenen Worte Konstantins d. Gr. bei Euseb. Vita Const. II. 49. 51 ss.

[4]) Brieger, in Z. f. K. G. IV. p, 190; vgl. auch Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 39 s. — idem R. E. X. p. 765 s.

[5]) vgl. sehr treffend Konstantins d. Gr. eigene Worte in der erwähnten, διδασκαλία bei Euseb. V. C. II. 60.: ἄλλο γάρ ἐστι (τὸ) τὸν ὑπὲρ ἀθανασίας

Sehr treffend führt Schultze[1]) diesen Gedanken aus: „In der ihm eigenen hohen politischen Einsicht und in bewußtem Handeln hat er seine Religionspolitik dahin gerichtet, den Übergang aus der alten in die neue Zeit ohne Erschütterung des Reiches sich vollziehen zu lassen. Die Erfahrungen der Christenverfolgungen, die er in ihrer letzten schärfsten Auswirkung miterlebt hatte, mußten über den schlimmen Charakter brutalen Religionszwanges nirgends einen Zweifel lassen, und verboten jede Anwendung auf das Heidentum, um so mehr, da dieses im Reiche noch die ungeheure Majorität vorstellte. In der Armee, in der Beamtenschaft, in der Wissenschaft, in der ländl. Bevölkerung gab es nur verschwindende christl. Minoritäten. Der ganze Apparat des antiken Kultus in seiner hundertfachen Verflechtung mit dem Leben und die Mächtigen, in die höchsten Kreise hineinreichenden mit Besitz und Rechten reich ausgestatteten Priestertümer standen noch ungebrochen. Auch ein leidenschaftlicherer Christ, als Konstantin war, mußte hier eine Schranke gegen gewaltsames Vorgehen erkennen. War seine Religionspolitik auf das Ziel gestellt, innerhalb des staatlichen Machtbereiches die Welt vom Heidentume zu lösen und sie dem Christentume auszuliefern, so konnten Klugheit und Gewissenhaftigkeit nur eine Politik in Frage ziehen, die jede Aufreizung des religiösen Empfindens vorsichtig umging und mit zwar langwierigen, aber um so gefahrloseren und in ihrer Wirkung um so sichereren Kleinigkeiten und Einzelheiten sich begnügte. Das ist in der Tat die Eigenart der Religionspolitik Konstantins dem Heidentum gegenüber, und daß sie so war, ist ein Zeugnis seiner richtigen Beurteilung der staatlichen und religiösen Situation".

Andererseits war es Konstantin, der mit der damaligen Auffassung von der Staatsreligion wohlbekannt war, vollkommen klar,

ἆθλον ἑκουσίως ἐπαναιρεῖσθαι, ἄλλο τὸ μετὰ τιμωρίας ἐπαναγκάζειν. Alle Apologeten sind für die Freiheit des Glaubens eingetreten: Ignatius, Irineus, (adv. haereses) Origen (contra Cels. III. 51.), Cyprian (epist. ad Cornelium), Tertullian, Ad Scapulam cap. 2.); Augustinus, Sermo 63; Athanasius, Hist. Arian. cap. 67; vgl. das Nähere bei Кипарисовъ, О свободѣ совѣсти, p. 70—77. — vgl, auch Milasch, das Kirchenrecht der morgenländ. Kirche. Mostar 1905, p. 6. „durch physische Gewalt ist die Einwirkung auf das Herz des Menschen zur Verfolgung höherer christlicher Ziele *unmöglich* und die Kirche ist überdies das Reich der Freiheit". Ein Zwang widerstrebt dem Wesen der Religion, „weil erzwungene Religion keine Religion mehr ist;" Uhlhorn. a. a. O. p. 367.

[1]) Loening, I. p. 40. — Arendt l. c.

[2]) R. E. X. p. 765 s.

daß durch Erhebung des Christentums zur alleinherrschenden Staatsreligion die Heiden zur Annahme des Christentums gezwungen werden, oder aber ihres Glaubens wegen verfolgt werden mußten. Der hiedurch auf die Heiden geübte unausweichliche Druck hätte unbedingt einen Gegendruck[1]) hervorgerufen, denn zum Martyrium zeigten die Heiden wenig Verständnis, noch auch Lust. Und wenn vielleicht oder auch ganz gewiß dieser Gegendruck mit Waffengewalt hätte überwunden werden können, wie es im Jahre 323 auch tatsächlich der Fall gewesen war, so wäre Unruhen innerhalb des Reiches doch nicht[2]) vorzubeugen gewesen. Um sein Reich nach so vielen blutigen Bürgerkriegen innerlich zu festigen, und um die zu diesem Zwecke erforderlichen Reformen durchführen zu können, ging jedoch Konstantin jedweden Friedensstörungen im Reiche sogar ängstlich[3]) aus dem Wege.[4])

Wenn wir noch den Umstand in Betracht ziehen, daß die Heiden die überwältigende Mehrheit im Reiche ausmachten, so wäre es ein großer politischer Fehler gewesen, der den auf die Christianisierung des Reiches gerichteten Absichten Konstantins mehr geschadet als genützt hätte, diese Mehrheit der Staatsuntertanen in ihren religiösen Gefühlen zu beunruhigen[5]) oder gar durch eine zwangsweise durchzuführende Bekehrung gegen sich in die Schranken zu rufen.

---

[1]) Ranke, Weltgeschichte III. Bd. I. Abt. p. 532 sagt sehr richtig: „Konstantin konnte unmöglich zugeben, daß an die Stelle der Unordnungen der Verfolgung die vielleicht noch größeren einer gewaltsamen Reaktion treten".

[2]) Wie z. B. auch unter Theodosius d. Gr. gelegentlich der gewaltsamen Zerstörung der Tempel in Alexandrien, Ägypten und Asien. Mit voller Begründung unterstreicht Schultze, Gesch. d. Untergangs. I. p. 262 unter Hinweis auf diese Unruhen in Ägypten und Asien folgende Behauptung: „Man mag daran erwägen, zu welchen Erschütterungen es hätte führen können, wenn Konstantin die Religionspolitik Theodosius d. Gr. vorausgenommen hätte."

[3]) vgl. Konstantins inständige Friedensermahnungen an Christen und Heiden selbst nach Erlangung der Alleinherrschaft; Euseb. V. C. II. 56. 60.

[4]) Wenn dem entgegengehalten werden sollte, daß Konstantin d. Gr. gegen Häretiker und Sektierer auch Gewaltmittel nicht scheute, so findet dieses Vorgehen seine Erklärung hierin, daß von Seite dieser Häretiker, die beinahe ausschließlich Kleriker waren, eine politische Gegenaktion nicht zu befürchten war. Wohl aber konnte der Friede in der Kirche, wie nicht minder auch im Reiche durch Ausartung der durch persönliche Lehrmeinungen verursachten Lehrstreitigkeiten in Parteikämpfe gefährdet werden; was auch in der Tat der Fall gewesen ist.

[5]) Selbst die Heiden Licinius und Maximin besassen die Staatsklugheit, das Christentum als gleiberechtigt mit dem Heidentum anzuerkennen.

Flasch[1]) führt noch einen anderen Grund an, warum Konstantin d. Gr. das Christentum zur alleinigen Staatsreligion schon gleich von Anfang nicht erheben konnte: „Er mußte auf seinen heidnischen Kollegen Licinius Rücksicht nehmen; und der neue Christ durfte nicht wagen, seinen persönlichen Glauben so plötzlich in die Entscheidung zu werfen; es war vielmehr klug, den Christen Rechte einzuräumen und die heidnische Bevölkerung nicht zu beunruhigen". Den Grund zu dieser besonderen Rücksichtnahme auf seinen Bundesgenossen und Schwager Licinius gibt zwar Flasch nicht näher an, doch kann dieser Grund nicht so sehr in persönlichen Momenten zu erblicken sein, als vielmehr in der sehr begründeten Befürchtung, es könnte eine Bedrückung des Heidentums ihm die Herzen seiner überwiegend heidnischen Untertanen entfremden und dem Licinius zuführen. „Möglich, daß eine derartige Rücksicht mitbestimmend auf Konstantin gewirkt hat, aber den Ausschlag kann sie nicht gegeben haben. Denn auch in der Zeit seiner Alleinherrschaft setzt er im großen und ganzen die bisherige Toleranz nach beiden Seiten hin fort".[2])

3. Im Hinblick auf meine früheren Ausführungen, erscheint es für geboten, an dieser Stelle über die Zahl der Christen im römischen Reiche zur Zeit Konstantins d. Gr. wenigstens einige Worte zu sagen, um so mehr da die Gegner der Christlichkeit Konstantins die Zahl der Christen sehr übertreiben, indem sie sie (im Orient) sogar über die Hälfte der Staatsbürger anwachsen lassen. Dies allerdings aus dem sehr erklärlichen Grunde, um ihre Behauptungen, daß Konstantins Hinneigung zum Christentum aus politischen Erwägungen erfolgte, begründen zu können. Konstantin d. Gr. hätte nämlich alles, was er für die Christen getan hatte, nur aus dem Motiv getan, um eine so mächtige Partei, deren Zahl durch die feste Organisation sogar zur Übermacht gegenüber den Heiden erwachsen war, für sich zu gewinnen. Die Ansicht vertritt in letzterer Zeit besonders Harnack.[3]) Gegen ihn vgl. jedoch die grundlegenden Ausführungen des Спасскій.[4])

Es fehlen[5]) sichere Quellen zu einer auch nur annähernd zuverläßigen Berechnung der Zahl der Christen im römischen

[1]) a. a. O. p. 19.

[2]) Brieger, Konst. d. Gr. als Religionspolitiker in Z. f. K. G. IV. p. 177.

[3]) A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902.

[4]) Обращеніе императора Константина Великаго въ Христіанство, 1905, p, 3—18.

[5]) Brieger, a. a. O. p. 189. — Schultze, a. a. O. I. p. 2 s.

Reiche zur Zeit Konstantins d. Gr. Deswegen, werden nur numerische Verhältnisse zwischen Christen und Heiden jener Zeit aufgestellt, welche gar sehr untereinander variieren.

Eine ziffermäßige Angabe macht zwar Richter,[1]) gibt aber leider nicht an, worauf sich seine Zahlen stützen. Auch Schultze[2]) versucht die Zahl der Christen in jeder Provinz des römischen Reiches ziffermäßig anzugeben. Da jedoch diese zwei ziffermäßigen Angaben sehr weit von einander gehen, können beide bloß als Vermutungen hingestellt werden.

Zur beiläufigen Orientierung stelle ich die Angaben dieser zwei Geschichtsforscher voran. Richter stellt im ganzen römischen Reiche (Orient und Occident zusammengenommen) 5–6 Milionen Christen etwa 45 Millionen Heiden gegenüber, somit würden die Christen ungefähr ein Zehntel der Gesamtbevölkerung ausmachen. Auch Schultze[3]) stimmt diesem Verhältnis 1:10 zwischen Christen und Heiden bei, nur beziffert er die Gesamtbevölkerung auf rund 100 Millionen, so daß nach Schultze „mit vollkommener Gewißheit angenommen werden kann, daß am Anfange des IV. Jahrhunderts im römischen Reiche zum mindesten 10 Millionen Christen lebten. „Wie weit indes in der Abschätzung diese Linie überschritten werden darf, entzieht sich dem Urteil".

Die numerischen Verhältnisse zwischen Christen und Heiden, die gemacht wurden, wären folgende:

Stäudlin[4]) beziffert die Zahl der Christen auf die Hälfte der Gesamtbevölkerung; W. I. Matter[5]) auf ein Fünftel; beide diese Schätzungen wären nach Löening[6]) ohne Zweifel übertrieben. Keim[7]) beziffert die Zahl der Christen auf ein Sechstel, was nach Schultze[8]) nicht zu hoch gegriffen wäre; La Bastie[9])

---

[1]) Das weström. Reich, p. 85 s.

[2]) a. a. O. I. p. 3—22.

[3]) a. a. O. I. p. 22.

[4]) Universalgeschichte der christlichen Kirche, Hannover 1806, (V. Aufl. 1833 von Holzhausen).

[5]) Historie du christianisme et de la société chrétienne, 4. vols. Strasbourg 1829; II. Aufl. Paris 1838.

[6]) Gesch. d. deutsch. Kirchenrechts, Bd. I. p. 41, Akg. 2.

[7]) Rom und das Christentum, Berlin 1881, p. 419.

[8]) a. a. O. I p. 23. Akg. 1.

[9]) Mémoire sur le souverain pontificat des empereurs Romain, IV. in den Mémoires de l'Academie des Inscriptions, tom. XV. (1743) p. 77.

und Beugnot[1]) schätzen die Zahl der Christen auf ein Zwölftel, welche Schätzung nach Burckhardt[2]) „vielleicht der Wahrheit am nächsten kommt". Gibbon[3]) und in seinem Anschlusse Ludv. Friedländer[4]) bemessen die Zahl der Christen bloß auf ein Zwanzigstel der Gesamtbevölkerung, was nach Brieger[5]) jedenfalls zu niedrig gegriffen sein mag.

Da alle das numerische Verhältnis zwischen Christen und Heiden mit Rücksicht auf die Gesamtbevölkerung des ganzen römischen Reiches berechnen, so liegt schon hierin die Schwierigkeit für eine genauere Berechnung der wirklichen Zahl der Christen, denn Tatsache ist, daß der Occident noch gut heidnisch gewesen und daß nur der Orient eine dichtere christliche Bevölkerung aufwies.[6])

Wohl deswegen hat Zöckler[7]) ein numerisches Verhältnis zwischen Christen und Heiden für den Orient und Occident abgesondert berechnet. Er schätzt die Christen im Orient auf etwa ein Zwölftel im Occident auf etwa ein Fünfzehntel der Gesamtbevölkerung.

Auch Chastel[8]) schätzt die Christen im Occident auf ein Fünfzehntel, im Orient jedoch auf ein Zehntel; ebenso Hertzberg.[9]) Der Umstand, daß alle mit Ausnahme von Richter und Schultze einer Bezifferung der Gesamtzahl der Bevölkerung des ganzen römischen Reiches beinahe ängstlich ausweichen, während Richter und Schultze in ihren ziffermäßigen Angaben gar so sehr voneinander abweichen, spricht deutlich dafür, wie weit wir von einer auch nur annähernden, geschweige denn von einer genauen Feststellung der Zahl der Christen im

---

[1]) Histoire de la destruction du paganisme en Occident, I. p. 115. II. p. 187 ss.

[2]) Die Zeit Konstantins d. Gr., p. 137.

[3]) Geschichte des Verfalles und Unterganges des römisch. Weltreiches. (Deutsche Übersetzung von Joh. Sporschill), Bd. III. cap. XV. p. 435.)

[4]) Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, V. Aufl. 1881. III. Bd. p. 598 ss

[5]) Z. f. K. G. IV. p. 188.

[6]) vgl. das Nähere bei Schultze, a. a. O. I. p. 2—22; manche Provinzen des Orients, wie die vorderasiatischen Provinzen, wie Syrien waren sehr stark christianisiert; Schultze, p. 17 ss.

[7]) Handbuch der theol. Wissenschaften, I. Aufl. Bd II. p. 53.

[8]) Histoire de la destruction du paganisme dans l'Empire d'Orient, p. 36.

[9]) Gesch. der Römer im Altertum im Allgem. Weltgeschichte. Bd. III., Berlin 1886, p. 631; mit Rücksicht auf die Gesamtbevölkerung des ganzen röm. Reiches schätzt Hertzberg die Christen auf ein Zwölftel.

römischen Reiche in der ersten Hälfte des IV. Jahrhunderts entfernt sind.

Dies eine steht aber jedenfalls fest, daß im ersten Viertel des IV. Jahrhunderts den Christen eine heidnische Übermacht gegenüber gestanden hat, „welche den Politiker in die unentrinnbare Notwendigkeit versetzte, auf sie Rücksicht zu nehmen“.[1])

Auch waren gerade die reichen, vornehmen und einflußreichsten Klassen [2]) der Gesellschaft noch gut heidnisch.[3]) Die Staatsämter waren während der Diokletianischen Verfolgung beinahe ausschließlich [4]) in heidnische Hände gekommen. Nicht minder waren die Christen in dieser Zeit aus den wichtigeren Stellungen in der Armee [5]) und vom Hofe verdrängt worden.[6])

Wenn jedoch Maximinus Daja in seinem öffentlichen Schreiben [7]) aus dem Jahre 313 ausruft, daß vor der Diokletianischen Verfolgung faßt alle [8]) Menschen: σχεδόν ἅπαντες ἄνθρωποι den Dienst der Götter aufgegeben und sich den Christen angeschlossen hätten, so kann dies nur als eine im Unwillen ausgesprochene Hyperbel hingestellt werden, oder aber es mag diese Übertreibung eine Rechtfertigung für die grausame Christenverfolgung Diokletians und des Galerius enthalten. Andererseits kann mit Schultze[9]) behauptet werden, daß „in dieser Übertreibung in gewisser Weise die wirkliche Lage sich wiederspiegelt“, da ja gerade in den von Maximinus regierten Ländern das Christentum am meisten verbreitet war.

---

[1]) Brieger, a. a. O. p. 189.

[2]) Seeck, Gesch. d. Untergangs, I. p. 57 s. — Hergenröther Photius, Patriarch von Konstantinopel, Regensburg 1867, Bd. I. p. 5.

[3]) Von der röm. Aristokratie sagt Augustinus, Confessiones, VIII., cap. 3., daß sie noch zur Zeit Julians: tota fere Romana nobilitas infulta...

[4]) Schultze, a. a. O. I. p. 39 s.

[5]) Lactantius. de mort. pers. cap. X. — Eusebius, hist. eccl. VIII. cap. 1.

[6]) Loening, a. a. O. I. p. 41.

[7]) Eusebius, hist. eccl. IX. 9.

[8]) Wenn Tertullian, ad Scapulam, cap. 2, sagt, daß die Christen schon zu Anfang des III. Jhdt.: pars paene major in omni civitate (Stadt) ausmachten, so ist diese Angabe mehr als unwahrscheinlich, (vgl. Спасскій, a. a. O. p. 16 s.); auch leidet „paene“ in Munde eines Christen an Einseitigkeit.

[9]) a. a. O. I. p, 22.

§ 15.

Der Bestand der offiziellen Parität des Christentums und des Heidentums als zweier neben einander bestehender Staatsreligionen zur Zeit Konstantins d. Gr.

a) Die Religionspolitik Konstantins d. Gr. gegenüber dem Heidentum (als Staatsreligion), sowie gegenüber den Heiden (als die erdrückende Mehrheit der Staatsbürger,

I. dargestellt auf Grund von historisch-urkundlichen Tatsachen.

1. Wir schicken voraus, daß aus den folgenden Ausführungen nicht irrtümlicherweise ein Schluß auf die religiöse Stellung Konstantins d. Gr. zum Christentum oder auch zum Heidentum, d. i. auf seine persönliche Glaubensüberzeugung gemacht werden darf, wie dies leider allgemein von den Gegnern der Christlichkeit Konstantins, sowie von den „Religionsmengern" mißverständlich getan wird, wohl aber auf seine politische Stellung als Kaiser aller seiner Untertanen, also selbstverständlich auch der großen Mehrzahl seiner Untertanen, die eben noch Heiden waren.

2. Der Christ Konstantin war als Kaiser Pontifex Maximus seiner heidnischen Untertanen geblieben.[1]) Er hatte nicht allein den Titel eines Pont. Max. nicht[2]) abgelegt, sondern er hatte sich auch von der dem Pont. Max. zukommenden Stellung[3]) gegenüber dem Heidentum niemals losgesagt, wenigstens ist eine solche Lossagung unbekannt; andernfalls hätte dies Eusebius in seiner Lobrede zu erwähnen und lobzupreisen ganz gewiß nicht unterlassen.

Die Tatsachen, die hiefür sprechen, daß Konstantin d. Gr. als Pont. Max. des Heidentums aufgetreten ist und die ihm als solcher zukommenden Rechte auch ausgeübt hat sind folgende:

[1]) Zosimus, Ἱστόρια νέα, IV. cap, 36. (Corp. script. hist, byzant. ed. Bonnae 1837, p. 216 s

[2]) vgl, I. A, Bose, De pontificatu maximo Imperatorum praecipue Christianorum (Graevii, Thesaurus antiquit. Romanar., tom. V. p. 271 ss.) — G. I. Planck, Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, 5 Bde, Hannover 1803 ss. Bd. I. p. 260. — Labastie, a. a. O. p. 75 ss. — Martini, Über die Einführnng d. christl. Religion, p. 21. Anmkg. 32. — G. Phillips, Kirchenrecht, Bd. III. p 15. — Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 61. — Кургановъ, a. a. O p. 35. — Allard, Le christianisme et l'empire rom. p. 157. — Anders Tillemont, Histoire des empereurs rom.. vol. IV. (Constantin, note 44.) und A. de Broglie, L'église et l'empire rom., vol. I. p 444. — Flasch, Konstantin d. Gr. schweigt hierüber.

[3]) Die Fülle der Gewalt, die dem Kaiser als Pont. Max. über alle Kulte und Opfer, sowie über alle Priesterkollegien zukam, vgl. bei Dio Cassius, Hist. Rom. LIII. cap. 17. 18.

α) Konstantin d. Gr. wird als Pontifex Maximus[1]) mit verschleiertem Haupte abgebildet;

β) auf Inschriften[2]) und auf Münzen nennt sich Konstantin d. Gr. ganz ausdrücklich Pontifex Maximus;[3])

γ) auch sorgt[4]) Konstantin für den Unterhalt der heidnischen Priesterschaften, da er ihnen ihre schon von altersher besessenen Rechte und Privilegien, ihre Vermögensmassen und Einkünfte, sowie die Zuschüsse aus der Staatskasse zu Kultuszwecken ungeschmälert auch weiterhin belassen hat.[5])

δ) nicht allein als Kaiser, sondern gewiß auch als Pont. Max. gestattete Konstantin die Errichtung von Priestertümmern[6]) und die Erbauung von Tempeln[7]) zu Ehren seines Geschlechtes, der Gens Flavia.

---

[1]) vgl. Beugnot, a. a. O. I. p. 96 ss. — Chastel, Histoire de la destruction. p. 77 ss. — Burckhardt, a. a. O. p. 349.

[2]) Eine Inschrift mit dem Titel Pont. Max. aus d. J. 328 siehe bei Gruter, Inscriptiones antique totius orbis Romani in corpus redactae. Heidelbergae 1603, (II Aufl. von Graevius, 4 voll. Amstelod. 1707.) p. 283 — Eckhel, Doctrina nummorum veterum, 8 voll. Viennae 1792 ss, vol. VIII. p. 76. — Orelli et Henzen. Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio, Turin 1826—1856, 1080. — Corp. Inscr. lat., Berlin 1863, VIII 8412. V. 8011. — Keim, Der Übertritt, p. 39, 93. 101 — Allard, a. a. O. p. 175. — Schultze, R. E. X. p. 767.

[3]) Über die unbegründeten Einwendungen gegen Zosimus, IV. 36. vgl. Eckhel, Dissertatio de Pontificatu maximo in Doctr. num. vet, vol. VIII. p. 380.

[4]) vgl. Brieger, Z. f. K. G. IV. p. 179.

[5](Zwei Gesetze aus den letzten Regierungsjahren Konstantins, l. 21. Cod. Theod. XII. 1. und. l. 2. Cod. Theod XII. 5 sichern heidnischen Priesterkollegien deren alt verbriefte Privilegien zu; das Nähere vgl. weiter unten.

[6]) Kurz nach dem Siege über Maxentius gestattete Konstantin, daß in Afrika eine Priesterschaft zu Ehren seiner Gens Flavia eingeführt werde; Aurel Victor, Caesares cap. 40. — Burckhardt, a. a. O. p. 359. — Schultze Untersuchnngen in Z. f. K. G. Bd. VII. p. 366 s

[7]) Den Provinzialen von Umbrien gestattet Konstantin in der Stadt Hispellum zu Ehren seiner Gens Flavia einen Tempel errichten zu dürfen; die darüber berichtende Inschrift (Orelli, Inscr. lat. ampl. coll., III. n. 5580. — Inscriptiones lat. selectae, ed. Dessau, I. p. 158. n. 705) ist aus der Zeit 326—337 zu datieren; Schultze, Z. f. K. G VII. p. 360 ss. — Allard, a. a. O. p. 178. — Daß jedwede Kultusübung in diesem Tempel verboten war, läßt sich aus dem Wortlaut der Inschrift nicht schließen, (Burckhardt, a. a O. p. 359.), um so mehr, da eine andere hispellatische Inschrift von einem Pontifex Gentis Flaviae spricht, was nach Mommsen in den Berichten über die Verhandlungen der königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Leipzig 1850, p. 217 ss.) einen Kult der flavischen und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach, der Konstantinischen Gens voraussetzt. — Grisar, Z. f. kathol

Der Christ Konstantin konnte auf die Stellung als Pontifex Max. nicht[1]) Verzicht leisten, sonst hätte seine plenitudo potestatis als Kaiser in den Augen der Mehrzahl seiner Untertanen eine große Einbusse erlitten. „Die Pontifices waren lange Zeit hindurch keine ausschließlich sakrale Behörde; sie bildeten die letzte Autorität für die ganze Summe göttlicher und menschlicher Rechtsätze und erstreckten ihre Wirkung auch auf die Gestaltung des bürgerlichen Rechts. Obwohl diese letztere Seite ihrer Tätigkeit später zurücktrat, so war doch noch in der Kaiserzeit ihr Einfluß ein großer und griff vielfach über den Umkreis des Religiösen hinaus. Andererseits gab die höchste Würde in diesem Kollegium das Recht der Priesterernennung und die Aufsicht über das gesamte Religionswesen. Diese Tatsache mußte es, besonders in dem Übergangsstadium, in welchem sich der Staat unter Konstantin befand, mindestens wünschenswert erscheinen lassen, dieses bedeutungsvolle Machtmittel festzuhalten und damit die Möglichkeit einer unmittelbaren autoritativen Einwirkung des Herrschers auf die religiösen Institutionen und den Kultus des Heidentums in den herkömmlichen Rechtsformen zu sichern. Verpflichtungen zu sakralen Verrichtungen legte sich Konstantin damit nicht auf, da es schon längst Sitte war, die persönlichen Leistungen, welche dem Herrscher als Pontifex Maximus oblagen, durch den Promagister vollziehen zu lassen“.[2])

Ein anderer, schwer ins Gewicht fallender Grund hiefür, warum Konstantin auf die Stellung als Pont. Max. der großen Mehrheit seiner Untertanen nicht verzichten konnte, war der, daß er diesen Teil der Regierungsgewalt einem anderen hätte übergeben müssen, und dies wäre unter den gegebenen Verhältnissen nichts anderes gewesen, als sich einen Rivalen aufstellen und diesem eine große Macht in die Hand geben. Den Titel eines Pont. Max. ganz zu unterdrücken, wie es z. B. Gratian getan

---

Theol. 1882, p. 558; Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 46; Flasch, a. a. O. p. 41.; Allard, a. a. O. p. 178 lassen diesen Tempel bloß eine Art „Ruhmeshalle“ sein.

[1]) Die Gründe werden von Allard, a. a. O. p. 156 sehr richtig hervorgehoben.

[2]) Schultze, a. a. O. I. p. 61. — Selbst Hug, (Denkschrift in Z. f. d. Geistl. d. Erzb. Freiburg, p. 73.) gibt zu, daß Konstantin „den Titel des Pontifex Max. annehmen und führen mußte, weil gerade hierin die Fülle der Regierungsgewalt über seine heidnischen Untertanen lag“. Daß Hug unter dem Titel auch die Würde subsumiert, ist klar.

hatte, ging auch noch nicht an; denn dies wäre eine zu auffällige Verletzung der vor kurzem verkündeten Glaubens- und Kultfreiheit gewesen.

3. Konstantins d. Gr. Münzen tragen auch nach dem Jahre 313 neben rein christlichen Symbolen, auch neutrale, ja sogar auch rein heidnische Legenden.[1])

4. Der öffentliche Kultus der römischen Staatsgötter wird von Konstantin nicht nur nicht angetastet, sondern auch ausdrücklich als zu Recht bestehend anerkannt.[2]) Auch gestattet Konstantin den Heiden, die Zukunft nach alter Sitte öffentlich erforschen zu können;[3]) nur sollten das öffentliche Wohl und die guten Sitten darunter nicht leiden.

5. Konstantin d. Gr. errichtet neben Kirchen[4]) auch heidnische Tempel,[5]) resp. gestattet,[6]) daß heidnische Tempel errichtet werden.

---

[1]) vgl. das Nähere im Anhang Nr. VII.

[2]) l. 1. 2. Cod. Theod. IX. 16· a. d. J. 319 od. 320.

[3]) l. 1. Cod. Theod., XVI. 10. a. d. J. 320 und l. 3. IX. 16. ungefähr aus derselben Zeit; vgl. über die Bedeutung dieser Gesetze auch Manso, a. a. O. p. 86. — Richter, a. a. O. p. 85. -- Burckhardt, a. a. O. p. 349. — Schultze, Z. f. K. G. VIII. p. 521.

[4]) Euseb. Vita Const. III. 29. 41. 48. 50. 51. — Sozomen. hist. eccl. II. 3. 7. 8. (Migne, s. gr. LXVII. col. 940 ss.

[5]) Zosim, II. cap. 31. — vgl. auch Chronicon Paschale, ed. Bonnae, I. p 530. Die Angaben des Zosimus: ναοὺς ᾠκοδομήσατο δύω (den einen zu Ehren der Rhea, Magna Mater, den anderen zu Ehren der Tyche Romana) werden verschieden ausgelegt. Manso, a. a. O. p. 60 s. — Burckhardt, a. a. O. p. 359 s. 421 s. — Lasaulx, Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser, München 1854, p. 46. — Richter a. a. O. p. 87. — Hertzberg, Geschichte Griechenlands, 1875, Bd. III. p. 250. Loening, a. a. O. I. p. 42. — Brieger Z. f. K. G. IV. p. 179 nehmen diese Angaben wörtlich an. — W. Kölling, Gesch. d. arian. Haeresie, Bd. II. p. 4 faßt die Erlaubnis Konstantins zum Baue des Tychetempels als einen „Akt der Toleranz und der Politik" auf „Er wollte neben den herrlichen Kirchen, die er schuf, den immer noch zahlreichen und durch den Toleranzedikt existenzberechtigten Heiden seiner Umgebung ein templum bieten." Anders deuten Flasch, a. a. O. p. 38 ss. und Schultze, Z. f. K. G. VII. p. 355 s. diese Angaben des Zosimus. Selbst wenn diese Tempel keine „religiösen Kultusstätten" gewesen wären, genügt die Tatsache, daß Konstantin d. Gr. der Tyche, der Schutzpatronin der neuen Hauptstadt einen Tempel daselbst nicht verwehren konnte, und sei es bloß als ein stummes Erinnerungszeichen an den bisher dem alten Rom gewährten Schutz, sowie als ein gleichfalls stummes Zeichen der Bitte um künftige Verleihung von Macht und Größe dem neuen Rom.

[6]) Schultze. Gesch d. Untergangs, I. p. 54.: „Es ist freilich nicht anzunehmen, daß in der Religionszeit Konstantins heidnische Tempel und Altäre gar nicht errichtet wurden".

6. Selbst bei der feierlichen Grundlegung (im Jahre 326), sowie bei der Einweihung (im Jahre 330) der neuen Hauptstadt, die Konstantin als eine neue Stadt Christi[1]) gegründet hatte, sind heidnische Zeremonien, gewisse symbolische Handlungen, wahrscheinlich[2]) nicht ausgeblieben.

7. Da die neue Hauptstadt ein „zweites Rom"[3]) werden sollte, erhielt selbe ganz gewiß bloß aus diesem Grunde zur Schutzgöttin[4]) die Tyche d. i. die Schutzpatronin des alten[5]) Roms. Nur wurde dieser heidnischen Schutzpatronin der neuen Stadt Christi selbstverständlich ihr rein heidnischer Charakter genommen und zwar auf diese Weise, daß „um heidnische Vorstellungen abzuwehren",[6]) ihr ein Kreuz auf die Stirne aufgesetzt wurde, was wohl mit gutem Grund als ein „merkwürdiger Versuch"[7]) einer Christianisierung hingestellt werden kann.

Auch erhiehlt Neurom den priesterlichen Geheimnamen Altroms: „Flora", griechisch Ἀνθοῦσα.[8])

---

[1]) Sozom. hist. ecl. II. 3.: ὡσεί τινα νεοπαγῆ Χριστοῦ πόλιν, (Migne s. gr. LXVII, col. 940.

[2]) Johannes Lydus, Ἐκ τῶν περὶ μηνῶν, IV. 2. (Corp. script. hist. byzant. ed. Bonnae, p. 52.). vgl. die verschiedenartige Auslegung der Berichte des Lydus bei Gibbon, a. a. O. cap. XVII. Akg. 28, -- Du Cange, Constinopolis christiana, cap. 2. 3. p. 26. — Burckhardt, a. a. O. p. 415 s. und bei Flasch, a. a. O. p. 39. = Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 55.

[3]) Chron. Pasch. I. p. 529,: Ῥώμην αὐτὴν δευτέραν χρηματίζειν ἀναγορεύσας — Sozom. hist. eccl. II. cap. 3. — Konstantin d. Gr. richtete die neue Hauptstadt ganz nach Muster Altroms ein, sodaß Neurom seinen Namen verdiente. Konstantin errichtete dieselben öffentlichen Gebäude, wie in Altrom: Senat, Circus, Hippodrom, Tychetempel, etc. Selbst antike Bildwerke auf allen Plätzen und Straßen (Euseb. V. C. III, 54.), die Neurom „den äußeren Glanz von Kunst und Kunstbesitz" geben sollten, (Schultze, a. a. O. I. 54.), fehlten nicht; vgl. noch Hergenröther, Patr. v. Konstantpl., I. p. 5. — Hertzberg, Allgem. Weltgeschichte, III. p. 646.

[4]) Chron. Pasch. l. c. — Anonymus Banduri, cap. 3.

[5]) Schultze, R. E. X. p. 764.

[6]) Flasch, l. c.

[7]) Burckhardt, a. a. O. p. 421.

[8]) Joh. Lydus, IV. 51.: Ῥώμη Φλῶρα καὶ ἡ Κωνσταντινούπολις ἤγουν ἀνθοῦσα. — Chron. Pasch. I. p, 528.: τὴν δὲ τύχην τῆς πόλεως τῆς ὑπ' αὐτοῦ ἀνανεω θείσης ποιήσας θυσίαν ἀναίμακτον ἐκάλεσεν Ἀντοῦσαν. Wohl vielleicht deswegen spricht l. 7. Cod Theod. XIII. 5 von einem aeternum nomen, quam iubente Deo donavimus; vgl. Jos. Strzygowski, Die Tyche von Konstantinopel in Festschrift zum 42. Philologentage in Wien, 1893. Da Sozom. hist. eccl. II. cap. 3. von einer göttlichen Offenbarung spricht: νύκτωρ ἐπιφανεὶς ὁ Θεός.... ταύτην ἀπέφηκε πόλιν, die Konstantin zur Gründung der neuen Haupt-

8. Gewiß nicht seinetwegen, sondern bloß der Heiden wegen, erließ Konstantin im Jahre 320 ein Gesetz,[1]) welches die Anordnung enthält, bei Blitzschlägen in den kaiserlichen Palast oder in irgend ein öffentliches Gebäude nach altherkömmlicher Sitte die Wahrsager über die Bedeutung zu befragen und deren Auslegung unverzüglich d. i. gewiß bevor sie zur allgemeinen Kenntnis gelangt wäre, et diligentissime dem Kaiser zu hinterbringen.

Der Blitz galt als ein günstiges Zeichen für jedes Unternehmen, nur die Abhaltung einer Volksversammlung an demselben Tage machte er unmöglich.[2]) Weil gerade um diese Zeit die politische Haruspicin, die Konstantin d. Gr. in ihrer Erscheinung als private Haruspicin strenge verbietet, überhand genommen hatte, liegt der Grund zum Gesetze l. 1 XVI. 10 auf der Hand. Konstantin d. Gr. läßt sich über die Deutung der Haruspices Bericht erstatten, nicht jedoch als ob auch er selbst diesem Aberglauben: daß durch den Blitz irgend eine Gottheit ihren Willen in einer bestimmten Richtung kundgebe, huldigen würde, sondern bloß um zu erfahren, ob diese Deutung für die Ruhe im Staate nicht irgendwie Gefahr bringend wäre. Bei der großen Vorliebe, Haruspicien politisch zu deuten, hätten die Haruspices die Blitze in die öffentlichen Gebäude wohl auch dahin erklären können, daß hiedurch die Götter den Tod Konstantins oder den Untergang der Regierung oder sonst dergleichen, z. B. einen günstigen Verlauf einer Empörung anzeigen wollen. Wohl wissend, wie sehr die Heiden den Haruspicien im allgemeinen Glauben schenkten, ist es nur zu erklärlich, wenn Konstantin die Haruspices befragen und über deren Deutung sich unverzüglich Bericht erstatten läßt. Konstantin d. Gr. will und muß eventuellen Tumulten von Seite der Majorität seiner Untertanen vorbeugen, da ja Letztere in ihrem tief eingewurzelten Aberglauben sehr leichtgläubig geworden waren, welche Leichtgläubigkeit durch die Sehnsucht nach einer Änderung der wieder Erwarten eingetretenen Verhältnisse und nach der Wiederherstellung der alten Zustände nur noch gesteigert wurde.

9. Gleichfalls in Rücksicht auf die religiöse Überzeugung der abergläubischen Heiden, die in allen Naturereignissen eine erzürnte Gottheit sahen, musste der Christ Konstantin im Jahre 318

---

stadt von Kleinasien (bei Troja) nach dem alten Byzanz hinwies, läßt sich der Sinn dieses Gesetz auch christlich deuten; möglich aber, daß Sozom. bloß „christianisiert".

[1]) l. 1. Cod. Theod. XVI. 10. a. d. J. 320.

[2]) Seeck, Gesch. d. Untergangs, III. Bd. Berlin 1909, p. 110.

ein Gesetz[1]) erlassen, welches zwar die Künste der Magier, wenn sie das allgemeine Wohl oder die guten Sitten gefährden sollten, verbot und strenge bestraf, jedoch Magierkünste zur Abwendung von Regen oder Hagel, der Schaden anrichten könnte, ausdrücklich gestattete.

10. Aus dem Grunde, weil die Heiden von ihrem Hange zu blutigen Vergnügungen nicht ablassen wollten, muß Konstantin die Gesetze l. 1. 2. 3. Cod. Thed. XV. 11. abändern[2]) und die blutigen und grausamen Schauspiele (Gladiatorenkämpfe) gestatten. Nur durften christliche Verbrecher hiezu nicht verurteilt werden.[3])

11. Auch die Sklaverei wird in ihrer bestehenden rechtlichen Form der Heiden wegen nicht geändert, wohl aber inhaltlich der Christen wegen gemildert. Unter den Christen waren die rechtlichen und gesellschaftlichen Unterschiede zwischen Staatsuntertanen gleich von Anfang an, im praktischen Leben, im Verkehre untereinander nicht zur Anwendung gekommen, anders aber unter den Heiden.

Solange die Heiden in beträchtlicher Zahl Herren von Sklaven noch waren, war auch die Notwendigkeit gegeben, einen solchen Rechtszustand anzuerkennen. Erst Theodosius d. Gr. und noch mehr Iustinian haben diese altheidnische Rechtsauffassung vom servus und von der servitus beseitigt.

12. In keinem religionspolitischen Gesetz wird auch nur die Anspielung auf einen rechtlichen Unterschied zwischen christlichen und heidnischen Staatsbürgern gemacht. Wenn auch in der διδασκαλία[4]) das Heidentum als „falscher Glaube" und als „Irrtum" hingestellt wird, so sind dies Ausdrücke religiöser Natur, entsprungen der religiösen Überzeugung des Christen Konstantin und somit ohne jedwede staatsrechtliche Bedeutung, um so mehr da in derselben Schrift der rechtliche Bestand des Heidentums gar nicht angetastet, sondern im Gegenteil ausdrücklich das Bekenntnis zum Heidentum ganz freigestellt wird, womit selbstverständlich auch die Anerkennung der politischen und bürgerlichen Rechte der Heiden implicite verbunden war.

13. Zu den höchsten Stellen in der Staatsverwaltung im Heere, am Hofe konnten ohne[5]) Unterschied Christen und Heiden ge-

[1]) l. 3. Cod. Theod. IX. 16.

[2]) l. 8. Cod. Theod. de poenis. XV. 11.

[3]) vgl. das Nähere in den Artikeln Gladiatorenkämpfe in Kraus, R. E. d. christl. Alt. I. p. 605 ss. und in F. Lübker, Reallexikon des klassischen Altertums, V. Aufl. 1877. p. 453 ss

[4]) Eusebius, Vita Const. II. cad. 48—60.

[5]) Gregor von Nazianz, Oratio, VI. 98.

langen,[1]) denn wir sehen selbst um die Person[2]) Konstantins d. Gr. und als Provinzialstatthalter, als Praefecti Praetorio überall auch Heiden.[3])

Das persönliche heidniche Glaubensbekenntnis bildete demnach während der ganzen Regierungszeit Konstantins noch keinen Grund zum Ausschlusse von Staatsämtern, was bei Bestand des Christentums als der alleinherrschenden Staatsreligion undenkbar wäre. Selbst Theodosius d. Gr., der doch das Heidentum proskribierte, hatte die Heiden vom Genusse der politischen Rechte nicht[4]) ganz ausgeschlossen. Erst Theodosius II. erließ das erste[5]) Gesetz,[6]) welches die Heiden von allen Würden und Ämtern im Heere und als Richter ausschloß.

14. Das Gesetz l. 5. Cod. Theod. XVI. 2. aus dem Jahre 323[7]) enthält einen Beweis hiefür, daß das Heidentum ein Staatskult, eine gesetzlich anerkannte Religion noch war, denn es verbietet unter Androhung körperlicher Züchtigung und, wo diese nicht anwendbar wäre, (ohne Zweifel gegenüber hohen Staatsbeamten und Würdenträgern), so dann bei schwerer Geldbusse, daß Christen zur Teilnahme: ad lustrorum sacrificia celebranda[8]) gezwungen werden. Der Sinn dieses Gesetzes war klar: „elle n'a pas besoin

---

[1]) Ja Konstantin mußte den damaligen Usus berücksichtigen und die höheren Staatsbeamten (in der Civil- und Militärverwaltung) aus dem hohen Adel wählen; Beugnot, a. a. O. I. p. 97—106. — Chastel, a. a. O. p. 60 s. — Кипарисовъ, a. a. O. p. 171.

[2]) Konstantins Sekretär soll der Heide (Geschichtsschreiber) Eutropius gewesen sein; Keim, der Übertritt, p. 57. 69. Akg. 2.

[3]) Die Inschriften sprechen von einer ganzen Reihe von Staatsbeamten, die gleichzeitig Quindecemviri, Pontifices, Auguren etc. geblieben waren; Corp. Inscr. lat. tom. VI. 1675. 1690—1694; tom. X. 5061. — Tillemont, Hist. des Empereurs, tom. IV. p. 183. 218. — Loening, a. a. O. I. p. 41. — Brieger, a. a. O. p. 181. — Allard, a. a. O. p. 176. Daß nicht allein im Occident, sondern auch in Orient Heiden zu den höchsten Staatsämtern Zutritt hatten, vgl. Eusebius, Vita Const. III. 53. II. 44.

[4]) Aurel. Prudentius, Contra Symmach., lib. I. vers 617 ss. (Migne, s. l. tom. LX.)

[5]) Riffel, Geschichtl. Darstellung, p. 89.

[6]) l. 22. Cod. Theod. XVI. 10. Über die Veranlassung hiezu, die mehr politischer als religiöser Natur ist, vgl. Sozom. hist. eccl. IX. cap. 8. 9.

[7]) Seeck, Die Zeitfolge, in Z. f. R. G. X. p. 230.

[8]) Und vielleicht auch zu anderen Opfern: ad ritum alienae superstitionis. Lustrorum sacrificia sind die großen und allgemeinen Sühnopfer, die zur Abwendung schon eingetretener Unglücksfälle, Krankheiten etc., aber auch zur Abwehr erst befürchteter Gefahren verrichtet wurden; vgl. Gothofredus' Kommentar zu dieser lex.

d'être commentée".[1]) Folgende Schlüsse lassen sich ziehen: Vor allem kommt hierin die einstige bindende Verpflichtung aller Staatsbürger, an den Kulthandlungen der Staatsreligion teilzunehmen, zum Ausdruck, so daß selbst Christen hiezu gezwungen werden konnten und auch tatsächlich gezwungen wurden, sonst wäre ein solches Gesetz nicht erlassen worden. Des weiteren geht deutlich hervor, daß die heidnischen Kulthandlungen für die Zukunft nicht verboten, sondern im Gegenteil anerkannt werden,[2]) nur werden die Christen, in erster Linie wohl die christlichen Beamten, von den mit ihren Ämtern bisher nach heiliger Überlieferung verbunden gewesenen Opfern, ja selbst von den bei Unglücksfällen üblichen allgemeinen Sühnopfern befreit. Schließlich ist ersichtlich, daß Konstantin d. Gr. an der im Mailänder Edikt garantierten Glaubens- und Kultusfreiheit noch immer festhält. Den religiösen Bedürfnissen der Heiden tritt er nicht entgegen, duldet jedoch nicht eine Vergewaltigung der religiösen Überzeugungen der Christen.

15. Ein Gegenstück zu dem gerade behandelten Gesetz wären die zwei[3]) Gesetze l. 21 Cod. Theod. XII. 1. (a. d. J. 335) und l. 2. Cod. Theod. XII. 5, (a. d. J. 337). Wie das Gesetz l. 5. XVI. 2. die Christen und in ihnen das Christentum vor Entrechtung seitens der Heiden schützt und somit die Existenz des Letzteren als gesetzlich anerkannte Religion garantiert, so schützen auch diese zwei Gesetze die heidnischen Priester und in ihnen das Heidentum „für ewige Zeiten" vor Entrechtung seitens der Christen und garantieren somit die Existenz des Letzteren als gesetzlich anerkannte Religion. In diesen zwei Gesetzen sichert Konstantin gewissen heidnischen Priesterkollegien (den sacerdotales und den flamines perpetui) ihre althergebrachten Privilegien zu, indem diese von den lästigen Gemeindeämtern, zu deren Annahme sie (besonders in Africa) von den Christen gezwungen[4]) wurden, ausdrücklich dauernd befreit werden.

[1]) Allard, a. a. O. p. 161.

[2]) Ganz richtig sagt Кипарисовъ, a. a. O. p. 169: ясно, что уже одинъ такой законъ самъ по себѣ показываетъ, что язычество и существовало и признано было какъ фактъ легальный.

[3]) Wohl deshalb zwei Gesetze, weil das erste Gesetz von den Christen nicht gar sehr befolgt wurde!

[4]) Die einzige Veranlassung zum Erlasse, sowie zur Wiederholung desselben Garantiegesetzes zu Gunsten dieser Priesterschaften kann nur ein auf diese ausgeübter Zwang gewesen sein, sonst bleiben diese Gesetze unverständlich; so auch Burckhardt, a. a. O. p. 360, anders dagegen Schultze, Untersuchungen, Z. f. K. G. VII. p. 369 ss.

Schultze[1]) und Seeck[2]) sind der Ansicht, daß diesen zwei Gesetzen keine besondere Bedeutung mit Rücksicht auf die Anerkennung des Heidentums als Staatskult beizulegen wäre. Dies jedoch, wie es scheint, wohl deswegen, weil beide das allgemeine Opferverbot Konstantins als geschichtliche Tatsache hinstellen.[3]) Meiner Ansicht nach, genügt die staatliche Anerkennung auch selbst bloß zweier Priesterschaften, gerade in ihrer Eigenschaft als Priester der alten Götter, für die Annahme, daß die Götter d. i. die Religion dieser Priester eine gesetzlich anerkannte Religion im Staate, ein Staatskult gewesen war. Es hat nichts an der Sache, daß nur innerhalb einer Provinz und nur zweien und nicht allen Priesterkollegien ihre einstigen Immunitäten bestätigt werden; hatten doch diese zwei Gesetze, aus lokalen Umständen entsprungen, in erster Linie auch den Zweck, diesen lokal. Bedürfnissen zu entsprechen. In anderen Provinzen war die Notwendigkeit eines solchen Gesetzes nicht gegeben. Waren diese Gesetze Reichsgesetze,[4]) so tritt deren rechtliche Bedeutung nur noch deutlicher hervor.

16. Eine Tatsache, deren Bericht aus dem Munde des Eusebius sehr glaubwürdig klingt, und die für die ungehinderte Existenz des Heidentums ein gutes Zeugnis abgibt, wäre folgende: Der arianische Streit war schon so groß geworden, daß er die Aufmerksamkeit der Heiden auf sich lenkte Diese Uneinigkeiten unter den Christen kamen den Heiden nur sehr gelegen, so daß sie sie auf ihren Theaterbühnen parodierten und verhöhnten: τοσοῦτον δὲ διήλαυνεν ἀτοπίας ἡ τῶν γινομένων θέα, ὥστ᾽ ἤδη ἐν αὐτοῖς μέσοις τῶν ἀπίστων θεάτροις τὰ σεμνὰ τῆς ἐνθέου διδασκαλίας τὴν αἰσχίστην ὑπομένειν χλεύην.[5]) Und Konstantin gebietet der eigenartigen Belustigung der Heiden keinen[6]) Einhalt, obwohl er das allgemeine Opferverbot, den „letzten großen Schlag" gegen das Heidentum schon gefällt haben soll. Ja im Gegenteil es hat den Anschein, als ob Konstantin dies absichtlich duldete, um vielleicht auf diesem Wege die Christen zur besseren Erkenntnis, d. i. zur Einigkeit zurückzubringen.

17. Schließlich sind noch als Beweise für den Bestand der Parität des Christentums und des Heidentums die zwei Orienterlässe Konstantins anzuführen. Kurz nach der Niederwerfung des Heiden-

[1]) Gesch. d. Untergangs, I. p. 6?.
[2]) Gesch. d. Untergangs, I. p. 440.
[3]) vgl. das Nähere weiter unten.
[4]) Ihrem Inhalte nach müssen diese Gesetze allgemeinen Charakter gehabt haben; (vgl. p. 278 d. vorlieg. Bd.) auch war das erste Gesetz an den Praef. Praet. gerichtet.
[5]) Euseb. Vita Const. II. cap 61. (ed. Heikel p. 66.).
[6]) Eusebius weiß nichts davon.

tums im offenen Felde und nach Erlangung der Alleinherrschaft über Occident und Orient richtet Konstantin zwei Erlässe, an seine neuen Untertanen im Orient um diesen das Programm seiner Religionspolitik bekannt zu machen. Ihrem wesentlichen Inhalte nach enthalten beide Erlässe nichts anderes als die in notwendiger, durch die Verhältnisse diktierten Konsequenz erfolgte Übertragung der Religionspolitik Konstantins vom Occident auf den Orient — nichts anderes als die Wiederholung[1]) des Mailänder Ediktes, „nur lebhafter vorgetragen und schärfer zu Gunsten des Christentums bestimmt".[2]) Und dies darum, weil Licinius der im Mailänder Edikt mitunterschriebenen und in seinem eigenen Reskript von Nikomedien nochmals betonten Religionspolitik Konstantins untreu geworden war.

Der eine von diesen zwei Erläßen: Νόμος[3]) Κωνσταντίνου περὶ τῆς εἰς Θεὸν εὐσεβείας καὶ τοῦ χριστιανισμοῦ gerichtet an ἐπαρχιώ ταις Παλαιστίνης[4]) stellt die von Licinius gestörte Gleichberechtigung des Christentums mit dem Heidentum für den Orient wieder her. „Ähnlich dem Mailänder Edikt für den Occident erließ jetzt Konstantin für die Christen des Orients das Gesetz der Freiheit", sagt sehr richtig Flasch,[5]) denn es wurden alle von Licinius zu Ungunsten der Christen im Widerspruch zum Mailänder Beschluß erlassenen Anordnungen beseitigt,[6]) die den Kirchen konfiszierten Güter rückgestellt, den Christen der Genuß der politischen und bürgerlichen Rechte wieder zugesprochen.

---

[1]) Ἠπλοῦντο δὲ καὶ παρ' ἡμῖν, ὥσπερ οὖν καὶ πρότερον παρὰ τοῖς θάτερον μέρος τῆς οἰκομένης λαχοῦσι, βασιλέως φιλανθρωπίας ἔμπλεοι διατάξεις, νόμοι τε; Euseb. V. C. II. 20; vgl. auch hist. eccl. X. 9

[2]) Hertzberg, Allgem. Weltgesch., III. p. 642. -- Brieger, a. a. O. IV. p. 178.

[3]) Nach der Angabe des Eusebius, V. C. II. 23: Εἴληπται δ' ἐξ αὐθεντικοῦ τοῦ παρ' ἡμῖν φυλαττομένου βασιλικοῦ νόμου: über die verschiedenen Bezeichnungen dieses Ediktes vgl. Dr. I Heikel in seiner Einleitung p. LX zur Ausgabe der „Eusebius Werke, I. Band", (Griech. christ. Schriftsteller der ersten 3 Jahrhunderte; VII. Bd. Leipzig 1902.)

[4]) Euseb. Vita Cosnt. II. cap. 24—42. Der Auftrag am Schlusse des Ediktes: προτεθήτω ἐν τοῖς ἡμετέροις ἀνατολικοῖς μέρεσιν deutet darauf hin, daß dieses Edikt an alle Orientalen, an alle früheren Untertanen des Licinius gerichtet war; Auch der Zweck dieses Gesetzes spricht deutlich dafür. Eusebius bringt nur die an den Statthalter seiner Heimatsprovinz gerichtete Ausfertigung dieses Ediktes.

[5]) a. a. O. p. 34. — Fr. Görres. Krit. Unters. über d. Licin. Christenverf. (Zusätze u. Bericht), schränkt die Bestimmungen dieses Ediktes allzusehr ein; vgl. dagegen Manso, a. a. p. 81., C. Weizsäcker, in Theolog. Literaturzeitung, 1876, Nr. 5. und Heikel, l. c.

[6]) vgl. auch l. 1. 2. Cod. Theod. XV. 14.

Das Heidentum wird in diesem Gesetz mit keinem Worte erwähnt, somit wird es in seiner bisherigen staatsrechtlichen Stellung in nichts beeinträchtigt, was wohl zu erwarten gewesen wäre, sollten Riffel, Niehues, Flasch u. A. Recht behalten, daß Konstantin d. Gr. nach dem Siege über Licinius und nach Erlangung der Alleinherrschaft ohne weiters das Christentum zur alleinherrschenden Staatsreligion erhoben hatte. Gegen diese Behauptung spricht nur noch entschiedener der zweite Orienterlaß Konstantins.

Das zweite Edikt Konstantins: Κωνσταντίνου πρὸς τὰς ἐπαρχίας περὶ τῆς πολυθέου πλάνης διάταγμα,[1]) gerichtet an ἐπαρχιώταις ἀνατολικοῖς[2]) ist das erste Gesetz Konstantins religionspolitischen Inhaltes, welches auch solche Ausdrücke enthielt, die auf seine christliche Überzeugung zurückzuführen sind. Der Grund wäre vielleicht hierin zu suchen, daß dieser Erlaß auch eine διδασκαλία[3]) ἀπελεγκτικὴ τῆς εἰδωλολάτρου πλάνης sein sollte.

Als Christ verurteilt Konstantin das Heidentun als „Irrtum" — πλάνη, als Lügenkultus — τὰ τῆς ψευδολογίας τεμένη (cap. 56.), als „Gewalt der Finsternis" — ἐξουσία τοῦ σκότους, als „verderblicher Irrtum" — μοχθηρᾶ πλάνη (cap. 60.); als christlicher Kaiser spricht er bloß den Wunsch aus und gibt allen Menschen bloß den Rat: ὅπερ συνεβούλευσα πᾶσιν ἀνθρώποις (cap. 60.), als gerechter und seiner Doppelstellung sich vollbewußter Kaiser jedoch unterläßt er es nicht, gleichzeitig allen seinen Untertanen, worunter die Heiden gemeint sind, die volle Glaubensfreiheit, d. i. die freie Wahl des Glaubensbekenntnisses zu garantieren: μηδεὶς τὸν ἕτερον παρενοχλείτω· ἕκαστος, ὅπερ ἡ ψυχὴ βούλεται κατεχέτω, τούτῳ κατακεχρήσθω (cap. 56.) und ὁμοίαν τοῖς πιστεύουσιν οἱ πλανώμενοι χαίροντες λαμβανέτωσαν εἰρήνης τε καὶ ἡσυχίας ἀπόλαυσιν. Es klingt wie eine Entschuldigung gegenüber den Christen, wenn Konstantin im Zusammenhange seiner Ausführungen über den „Irrtum" als Grund dieser seiner Bestimmungen über die Glaubensfreiheit zu Gunsten der Heiden anführt, daß nur mit Güte und im Frieden die Heiden auf den rechten Weg gebracht werden können: αὕτη γὰρ ἡ τῆς κοινωνίας γλυκύτης κἀκείνους ἐπανορθώσασθαι καὶ πρὸς τὴν εὐθεῖαν ἀγαγεῖν ὁδὸν ἰσχύσει.

Wenn wir den Umstand berücksichtigen, daß das erstere Orientgesetz den zweiten Teil, während dieses zweite Gesetz den ersten Teil des Mailänder wiederholt, so werden wir zugeben

[1]) Migne, s. gr. tom. XX. col. 1025.
[2]) Euseb. Vita Const. II. 48—60.
[3]) Euseb. Vita Const. II. cap. 47.

müssen, daß beide Orientgesetze mit Rücksicht auf die Übertragung der im Mailänder Edikt verkündeten und garantierten Religionspolitik Konstantins vom Occident auf den Orient ein Ganzes bilden. Crivellucci[1]) stellt nämlich den ersteren Erlaß als eine Erfindung des Eusebius hin, ja es wird in der Literatur auch die Echtheit des zweiten Erlasses bestritten. vgl. z. B. F. Leo[2]) und Benjamin;[3]) Schultze[4]) stellt beide Erlässe als Interpolationen einer späteren Zeit (unter Valentinian I. und Valens) hin; gegen diese Interpolationstheorie vgl. jedoch Crivellucci.[5]) Für die Glaubwürdigkeit des Eusebius hinsichtlich dieser von ihm angeführten Orienterlässe tritt ganz besonders Seeck;[6]) vgl. aber auch Burckhard,[7]) Görres,[8]) Antoniades,[9]) Allard,[10]) Funk,[11]) I. Heikel.[12]) Nach Burckhardt soll Konstantin d. Gr. nicht selber die Feder geführt haben, so daß Eusebius nicht den originellen Wortlaut anführt; doch sei der „ganze wesentliche Inhalt", „unmittelbar des Kaisers Werk"; anders Heikel, der für die Echtheit beider Erlässe eintritt.

II. Die Religionspolitik Konstantins d. Gr. gegenüber dem Heidentum nach den Ausführungen des Eusebius in Vita Constantini.

1. Eusebius berichtet des öftern[13]) in seiner Vita Constantini, Konstantin hätte eine ganze Reihe von Gesetzen zum Zwecke der Ausrottung des Heidentums erlassen. So soll Konstantin alle Opfer und alle Haruspizien, wie die öffentlichen, so auch die privaten, verboten haben; des weiteren soll Konstantin Tempel zerstört oder wenigstens gesperrt haben, u. dgl. mehr.

---

[1]) Della fede storica di Eusebio, p. 50—125.

[2]) Die griechisch-römische Biographie, 1901, p. 314.

[3]) Art. Constantinus in Pauly-Wissowa, Real-Encyklopädie.

[4]) Z. f. K. G. Bd. XIV., Gotha 1894, p. 527—541, sowie Art. Konstantin d. Gr. in R. E. X. p. 764., wiewohl Schultze in Gesch. d. Untergangs, I. p. 41. mit voller Bestimmtheit für die Glaubwürdigkeit beider Erlässe eingetreten war; vgl auch Theol. Lit. Blatt, 1889, p. 81 s. 89 s.

[5]) Studi storici, vol. III. (1894), p. 369 ss.

[6]) Z. f. K. G. XVIII. (1898), p. 321—345.

[7]) Die Zeit Konstantins d. Gr. (1880) p. 353.

[8]) Art. Toleranzedikte in Kraus, R. E. II. p. 900 ss. — idem in Z. f. w. Th. Bd. XXXIII. p. 126 s.

[9]) Kaiser Licinius, p 61.

[10]) a, a. O. p. 170.

[11]) K. geschichtl. Abh. u. Unters. II. Bd. p. 10 s.

[12]) a. a. O. Einleitung p. LX und ganz besonders p. LXVIII. ss.

[13]) Vita Const. II. 44. 45. III. 54. 55—58. IV. 23. 25. — De laud. Const. 2. 8. 9.

Zahlreiche kirchliche Schriftsteller der älteren Zeit, die aus diesen Berichten des Eusebius geschöpft haben, verfärben diese Berichte nur noch mehr, indem sie ohne jedwede näheren Zeitangaben kurzweg die Behauptung aussprechen, Konstantin hätte den heidnischen Kultus ganz verboten, während aus den Ausführungen des Eusebius denn doch der Schluß gezogen werden kann, daß Konstantin erst als Alleinherrscher seine Maßnahmen gegen das Heidentum getroffen haben soll. So spricht Sokrates[1] ohne irgend welche Einleitung davon, daß Konstantin das Heidentum vernichtet habe; ebenso Sozomenus,[2] der Konstantin die ganze Haruspizin verbieten läßt. Auch Theodoret[3] wirft in medias res die Behauptung hinein, Konstantin habe alle Opfer verboten; vgl. auch Orosius,[4] Hieronymus[5] u. A.[6]

Von den neueren Geschichtsforschern folgen dem Eusebius, als dem Hauptgewährsmanne für die Religionspolitik Konstantins, in erster Linie alle jene,[7] die die christliche Reife Konstantins d. Gr. seit Erlangung der Alleinherrschaft datieren, so: Tillemont, Riffel, Manso, Chastel, Lasaulx,[8] Keim, Niehues, Flasch, Seeck, aber auch und sogar am aller entschiedensten Schultze.[9]

2. Merkwürdiger Weise jedoch scheinen gerade alle diese Gesetze Konstantins gegen das Heidentum verloren gegangen zu sein, denn Eusebius erwähnt ihrer zwar, führt jedoch deren Text nirgends an, wie sehr dies auch zu erwarten gewesen wäre, da ja anzunehmen ist, daß Eusebius zur Erhärtung seiner Behauptungen wohl ganz gewiß den Text angeführt hätte!

Doch es ist, meiner Meinung nach so gut wie ausgeschlossen, daß solche Gesetze so zu sagen, unter den Augen des Eusebius in Vergessenheit oder gar in Verstoß geraten wären. Er, der Vertraute des Kaisers und der Hoftheologe, sollte nicht in der Lage

---

[1]) hist. eccl. I. 18. (Migne, s. gr. tom. LXVII. col. 121. s)

[2]) hist. eccl. I. 8. (Migne, ,ibid. col. 890.)

[3]) hist ecl. I. 1. III. 21. V. 20. (Migne, s. gr tom. LXXXII. col. 1220. 1241.

[4]) Adv. paganos libri septem, VII. cap. 28.

[5]) Chronica, Olymp. 278.

[6]) Weitere Literatur siehe bei Gothofredus in seinem Kommentar zu l. 2. 3. Cod. Theod. XVI. 10.

[7]) vgl. deren Angaben auf p. 29 s des vorliegenden Bandes.

[8]) Der Untergang des Hellenismus, p. 30 ss.

[9]) Gesch. d. Untergangs, I. p. 55 ss. p. 49 ss. — idem in Z. f. K. G. VIII. p. 530.

gewesen sein, diese Gesetze zu Gesichte bekommen zu können? Interssierten ihn vielleicht diese Gesetze von so großer Tragweite nicht? Erhielt er vielleicht die Kenntnis vom Erlasse solcher Gesetze Konstantins erst nach dem Tode seines Kaisers, so daß inzwischen in der Tat selbst die Spuren dieser Gesetze verwischt waren? Kann man einen solchen Vorwurf an die Adresse der Christen jener Zeit machen? Diese Fragen und noch viele andere fallen sehr schwer ins Gewicht und stellen somit die Behauptungen des Eusebius in ein sehr zweifelhaftes Licht.

Den neueren Geschichtsschreibern scheint der Mangel eines Gesetzestextes und mithin auch die schwache Seite dieser Behauptungen denn doch aufgefallen zu sein, denn sie fahndeten eifrig nach einem Gesetzestext so lange, bis sie ihn auch wirklich fanden. Dieses Gesetz, das nun die Hauptstütze [1]) bildet, ist l. 2. Cod. Theod. XVI. 10., in welchem Konstantius im Jahre 341 die heidnischen Opfer unter Berufung auf ähnliche Verbote seines Vaters strengstens verbietet.

Hat jedoch ein Konstantin in der zweiten Hälfte seiner Regierungszeit das allgemeine Opferverbot erlassen, so wird ihm auch die Absicht beizuschreiben sein, dieses Verbot verwirklichen zu wollen. Auf der Höhe seiner Macht wird Konstantin d. Gr. wohl ohne Zweifel auch imstande gewesen sein, dieses Gesetz zur Realisierung zu bringen. Wie kommt es dann, daß Maternus Firmicus bald nach dem Tode Konstantins d. Gr. in seiner an die Söhne Konstantins gerichteten Schrift „de errore profanorum“ [2]) gegen die überall noch stehenden Tempel, gegen die von dargebrachten Opfern überall noch rauchenden Altäre, sowie gegen die überall vollzogenen Mysterien (Haruspizin, Mantik, etc.) so scharf loszieht und die kaiserlichen Brüder zu deren Vernichtung auffordert. Eine bloße Übertreibung des übereifrigen Christen ist es nicht, was aus dem Unwillen des Firmicus herausklingt;

[1]) vgl. Chastel, a. a. O. I. p. 61 s. — Schultze in Z. f. K. G. VIII. p. 527 ss. 530 — idem Gesch. d. Untergangs, I p. 57. – idem in R. E. X. p. 766; aber ganz besonders Seeck, Gesch. d. Untergangs, I. p. 440 „Diese Angaben des Eusebius“ (in den oben angeführten Stellen p. 261) „hätten nicht angezweifelt werden dürfen, da sie in l. 2. Cod. Theol. XVI. 10. die vollste Bestätigung finden“; doch lenkt Seeck, ibid. p. 59 ein, denn e sagt: „endlich schritt er sogar zu einem Verbot der heidnischen Kulthandlungen, das er freilich niemals in vollem Ernste durchzuführen wagte“.

[2]) cap., 29. ss. (Migne, s. l. tom XII. col. 1043 ss.

im Gegenteil in dieser Unduldsamkeit spiegelt sich die wirkliche Lage wieder. Wohl deswegen lenken Schultze[1]) und Seeck[2]) ein: „Trotzdem bleibt der Satz zu Recht bestehen, daß der Staat einen Teil seiner gesetzlichen Anordnungen nur lückenhaft und nach Maßgabe der Verhältnisse zur Ausführung gebracht hat. Wort und Tat deckten sich hier nicht in allen Fällen genau".[3])

Wie wir bereits gesehen haben, fehlt irgend ein zuverläßiger urkundlicher[4]) Anhaltspunkt für den Erlaß eines allgemeinen Opfer- und Kultverbotes; ja eine solche Behauptung ist auch sachlich nicht begründet, denn die Logik der feststehenden Tatsachen aus dem Verhalten Konstantins d. Gr. gegenüber dem Heidentum spricht dagegen. „Aus dem theodosianischen Kodex ist der Beweis zu führen, daß Konstantin kein allgemeines Verbot heidnischer Opfer und Gebräuche erlassen hat".[5]) Jene Gesetze Konstantins, die ein allgemeines Verbot des Heidentums enthalten haben sollten, und durch welche somit der „festeste und heiligste Bund, den die griechisch-römiche Welt kannte, ganz zerrissen, das Staatswesen von der alten Religion vollständig gelößt wurde",[6]) müssen vorerst gefunden werden. Bis dahin kann nur dies gelten, was unbedingt glaubwürdig ist. Und gerade bei Konstantin d. Gr., der so verschiedenfach dargestellt wird, sind seine Gesetze dort, wo uns sonst andere unbedingt sichere Quellen fehlen, die einzige Korrektur gegenüber übertriebenen oder falschen Berichten.[7])

3. Mit Rücksichtnahme auf die vorhandenen Gesetze Konstantins muß aber in objektiver Beurteilung derselben zugegeben werden, daß die Berichte des Eusebius irgend welchen, wenn auch einen sehr verschwommenen Hintergrund haben, der allerdings in der sehr lichten Fassung des Eusebius auf den ersten Blick sehr be-

[1]) Gesch. d, Untergangs, I. p. 59 s.

[2]) l. c.

[3]) Es wird offenbar Konstantin d. Gr. mit Konstantius verwechselt.

[4]) Für die Erlassung eines so wichtigen Gesetzes, wie das allgemeine Opferverbot, ist l. 2. XVI. 10. ein sehr unzulänglicher urkundlicher Beweis, wenn man den Umstand berücksichtigt, daß sehr viele Tatsachen aus dem Leben Konstantins dagegen sprechen. Auch steht es noch nicht fest, worauf diese lex in Wirklichkeit hinweist; vgl. Burckhardt, a. a. O. p. 361, Anmkg. 2. Das Nähere siehe weiter unten p. 272.

[5]) Dr. Lothar Seuffert, Konstantins Gesetze und das Christentum, Rektoratsrede, Würzburg 1891, p. 11.

[6]) Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 65.

[7]) Flasch selbst, der in Abhängigkeit von Eusebius von einer „Abschaffung des Heidentums" durch Konstantin spricht, (a. a. O. p. 36 ss.) gibt dies selbst zu; p. 17.

stechlich wirkt. Es sind nämlich in der Tat einige Gesetze erhalten geblieben, die Verbote gewisser Kultushandlungen enthalten oder auch die Schliessung oder gar die Zerstörung von Tempeln aussprechen. Doch haben diese Gesetze, wie wir gleich sehen werden, durchaus nicht eine prinzipielle Vernichtung des Heidentums als solches im Auge, sondern sie tragen bloß den Charakter von Maßregeln einer christlichen Sittenpolizei [1]) an sich.

Zwei Gesetze [2]) Konstantins verbieten zwar die sacrificia domestica unter Mitwirkung der Haruspices, aber die Vornahme des sacrificia domestica ohne Haruspices wird durch diese Gesetze gar nicht berührt, ein Umstand der absichtlich oder auch unabsichtlich übersehen wird, so daß man allgemein unter Hinweiß auf diese zwei Gesetze [3]) die Behauptung aufstellt, Konstantin hätte den Privatkultus ganz verboten. Doch dem ist nicht so, denn Veranlassung und Zweck dieser Gesetze sprechen dagegen! Die sacrificia domestica unter Mitwirkung der Haruspices, wie im allgemeinen die geheime Befragung der Haruspices bei verschlossenen Türen hatten sich durch politische Umtriebe dieskreditiert.[4]) Um nun einer Gefahr für Kaiser und Reich von Seite der zu heimlichen und unkontrollierbaren Konventikeln mißbrauchten Privatharuspizin vorzubeugen, verbietet Konstantin die Privatharuspizin ganz, selbst wenn sie mit den an zich unschuldigen sacrificia privata verbunden werden sollte. Allem Anscheine nach hatte der von Haus zu Haus wandelnde Haruspex die Rolle eines politischen Agitators angenommen, oder aber er beutete die

---

[1]) vgl. auch Döllinger, Judentum und Heidentum, Regensburg 1857, p. 498, 622, 639. der den Hauptgrund der Verbote in den schändlichen Orgien, mit welchen der heidnische Kult vielfach verbunden war, sieht. — Кипарисовъ, a. a. O. p 166 s.

[2]) l. 1. 2. Cod. Theod. IX. 16. aus den Jahren 319 oder 320, vgl. Burckhardt. O. p. 349. — Schultze, Z. f. K. G. VIII. p. 518; idem Gesch. I. p. 47; idem R. E. X. p. 766 — Allard, a. a. O. p. 158. — Seuffert, a. a. O. p. 12.

[3]) Aber auch unter Hinweis auf l. 1. XVI. 10. Doch mit Unrecht, denn das Gesetz besagt zwar: sacrificiis domesticis abstineant, fügt aber unmittelbar die nähere Erklärung an: quae specialiter prohibita sunt § 1, was doch nur auf die sacrificia domestica unter Mitwirkung der Haruspices bezogen sein kann.

[4]) Burckhardt, a. a. O p. 352 — Кипарисовъ, a. a. O. p. 166 — Seuffert, a. a p. 12. — Selbst Schultze, Gesch. I. p. 48 führt den strengen Befehl Konstantins, eine genaue Berichterstattung über die Deutung der Haruspices bei Blitzschlägen an ihn ergehen zu lassen, auf „politische Gründe" zurück.

Erforschung der Zukunft zum Gewerbe erniedrigend, die Leichtgläubigkeit aus.[1])

Somit hatte nicht die Privatharuspizin als solche, sondern deren Mißbrauch dieses Verbot[2]) hervorgerufen. Leider hatte dieser Mißbrauch so überhand genommen, daß ihm nur durch ausnahmsloses Verbot der Privatharuspizin entgegengesteuert werden konnte. In den strengen Verboten der spiritistischen Versammlungen hätten wir in der Neuzeit ein sehr treffliches Gegenstück. Nicht der Spiritismus als solcher, sondern der Mißbrauch desselben zu allerlei Schwindel, zur Ausbeutung der Leichtgläubigkeit ist der Grund, warum solche spiritistischen Versammlungen verpönt oder auch verboten sind.

Dergleichen Maßregeln polizeilicher Art[3]) hatten auch schon heidnische Kaiser gegen Mißbrauch zur Anwendung gebracht. Schon der Kaiser Tiberius hatte die geheime, ohne Zeugen vorgenommene Befragung der Haruspices verboten,[4]) so daß das Verbot Konstantins eigentlich nichts Neues mehr enthielt, außer daß sein Verbot die schärfste Form angenommen hatte, indem dem Haruspex die Todesstrafe angedroht wurde.

Des Verbot der Privatharuspizin ist demnach keineswegs der Absicht entsprungen, das Heidentum als solches im Prinzip zu entrechten; ja es wird nicht einmal die Beseitigung der Haruspizin bezweckt, denn gleichzeitig betont Konstantin, daß die Vornahme öffentlicher Haruspizin, sowie öffentlicher Kultushandlungen aller Art (delubra et consuetudinis vestrae solemnia, praeteritae usurpationis officia) selbst unter Mitwirkung der Haruspices einem jeden ganz frei stehe.

Zur näheren Erklärung darf folgender Umstand nicht übersehen werden: da das erste Gesetz l. 1. IX. 16. zu allgemein gefaßt war, erklärte man es dahin, daß die Haruspizin gänzlich verboten sei. Die hierüber in den davon betroffenen Kreisen ent-

---

[1]) Allard, l. c.

[2]) Daß die Bezeichnung superstitio die „offenbare Geringschätzung" (Schultze in Z. f. K. G. VIII. p. 520) des Christen Konstantin zum Ausdruck bringt, ist richtig, bedeutet aber nur so viel, daß Konstantin seiner persönlichen Überzeugung nach sich von diesem Aberglauben losgesagt hatte. Prinzipiell beläßt er den Heiden ihre superstitio, ihre consuetudinis vestrae solemnia.

[3]) Manso, a. a O. p. 86.

[4]) Suetonius, Tiberius cap. 63: haruspices secreto ac sine testibus consuli vetuit. Tiberius und Diokletian, der gleichfalls kein Freund der geheimen Haruspizin gewesen ist, hatten für ihre Verbote einen guten Rückhalt im 12 Tafelgesetz; Beugnot, a. a. O. I. p. 32 s.

standende Aufregung zwang[1]) zur Erlassung des zweiten, deutlicheren Gesetzes (l. 2.)

Eusebius[2]) spricht davon, daß Konstantin die Darbringung von Opfern, die Befragung der Orakel, die Aufstellung von Götterbildern, die Feier der Mysterien, also mit einem Wort den ganzen heidnischen Kultus verboten, somit den rechtlichen Bestand des Heidentums, auch sogar bloß als religio licita aufgehoben hätte. Ein so weitgehendes Verbot des Heidentums bloß aus dem Verbot der Privatharuspizin zu deduzieren, geht jedoch nicht an. Ist ja doch nicht einmal das Verbot der öffentlichen Haruspizin erwiesen.[3]) Abgesehen davon, daß dieser „letzte große Schlag" noch sehr vorzeitig und deshalb ein arger politischer Fehler gewesen wäre, der einem Konstantin d. Gr. bei seiner Staatsklugheit nicht zugemutet werden kann, weil Konstantin bisher in klarer Überschauung der Verhältnisse stets das Richtige getroffen hatte, kann der Schluß vom ersteren Verbot (der Privatharuspizin) auf das allgemeine Verbot (des ganzen heidn. Kultus) bei der weiten Tragkraft dieses letzteren gegenüber der geringen Bedeutung des ersteren Verbotes — was die staatsrechtliche Stellung des Heidentums anbelangt — denn doch nicht so ohne weiters per saltum oder höchstens auf Grund der nur nebenbei[4]) angeführten und sehr allgemein[5]) gefaßten Berichte des Eusebius oder auf Grund einer ins Unbestimmte[6]) gemachten Berufung des Konstantius gewagt werden.

4. Die Meinungen in der Literatur betreffend das allgemeine Opfer- und Kultverbot gehen auseinander: Alle jene, die eine christliche Reife Konstantins seit der Alleinherrschaft datieren,

[1]) Schultze, Gesch., I. p. 47; vgl. auch idem Konstantin und die Haruspizin in Z. f. K. G. VIII. p. 517 ss.

[2]) Vita Const. IV. 25: Ἔνθεν εἰκότως ἐπαλλήλοις τε νόμοις καὶ διατάξεσι τοῖς πᾶσι διεκελεύετο, μὴ θύειν εἰδώλοις, μὴ μαντεῖα περιεργάζεσθαι, μὴ ξοάνων ἐγέρσεις ποιεῖσθαι, μὴ τελετὰς κρυφίους ἐκτελεῖν; vgl. auch II. 45.

[3]) Euseb. l. c. und in dessen Anschlusse Sozom, hist. eccl. I. 81. (καὶ τοῦ λοιποῦ θύειν ἀπείρητο πᾶσιν ἢ μαντείαις καὶ τελεταῖς κεχρῆσθαι) scheinen behaupten zu wollen, daß ein allgemeines Verbot der Haruspizin, also auch der öffentlichen erfolgt sei, aber wenn auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist (Schultze, R. E. X. p. 766), so fehlt denn doch der „urkundliche Beleg", (idem in Z. f. K. G. VIII. p, 518).

[4]) Nebenbei und geradezu flüchtig sind diese Berichte des Eusebius in der Lobrede ohne Anführung irgend eines Textes (!), außer daß Eusebius eine rednerische Ausschmückung und Übertreibung der Tatsachen beabsichtigt.

[5]) vgl. auch Allard, a. a. O. p. 176.

[6]) vgl. auch Burckardt, a. a. O. p. 361. Anmkg. 2. — Лебедевъ, Собр. соч. II. p. 330 Anmkg. 7.

treten für die Erlassung eines solchen Verbotes ein. Die neuesten und entschiedensten Verfechter dieses allgemeinen Verbotes sind Schultze[1]) und Seeck.[2]) Gegen diesen letzten und äußersten Schritt des Kaisers Konstantin treten jedoch alle jene ein, die die Parität beider Religionen die ganze Regierungszeit Konstantins bestehen lassen, so ganz besonders: Beugnot,[3]) Burckhardt,[4]) Лашкаревъ,[5]) Кипарисовъ,[6]) Родинковъ,[7]) Brieger,[8]) Crivelucci,[9]) Seuffert,[10]) Schrörs,[11]) Allard,[12]) Funk,[13]) Спасскій.[14])

5. Im Nachfolgenden werde ich die Gründe, die gegen die Erlassung eines allgemeinen Opfer- und Kultverbotes sprechen, mit Rücksicht auf das schon gesagte, wenigstens in aller Kürze zusammenstellen, um diese Frage für die Zukunft zu einem Abschluß zu bringen.

Vor allem springt der schon erwähnte Umstand in die Augen, daß ein so epochemachendes Edikt so schnell verloren gegangen sein soll, so daß nicht einmal Konstantius, ja nicht einmal Eusebius, also noch Zeitgenossen, diese so wichtige Urkunde zu Gesichte bekommen haben, um den so hoch wichtigen Gesetzestext der Nachwelt zu überliefern. Und gerade letzterer Umstand ist es, der den Eusebius, wie er es in Vita Constantini[15]) ausdrücklich hervorhebt, dahin gedrängt hat, den vollen Text der

---

[1]) Der Staat und das Opferwesen in Z. f. K. G. VIII p. 527 ss. — Gesch. d. Untergangs, I. p. 48. 56. — R. E. X. p. 766.

[2]) Deutsche Z. f. Gesch. VII. (1892) p. 96. — Gesch. d. Untergangs, I. p. 59. 440.

[3]) a. a. O I. p. 95—108.

[4]) a. a. O. p. 361.

[5]) Отношеніе римскаго государства къ религіи до Константина включительно, Кіевъ 1876, p. 112—116.

[6]) a. a. O. p. 162—170.

[7]) a. a O. p. 18.

[8]) a. a. O. p. 181 s.

[9]) Della fede storica, p. 15 ss.

[10]) a. a. O. p. 12.

[11]) in Historische Jahrbücher der Görres-Gesellschaft, Bd. XV. 1894, p. 498. ss.

[12]) a. a. O. p. 176.

[13]) a. a. O. p. 10.

[14]) Обращеніе Константина В., p. 71. Akg. 2.

[15]) II. cap. 47.: καὶ ταύτην δὲ τὴν γραφήν, αὐτόγραφον οὖσαν αὐτοῦ μεταληφθεῖσαν δ'ἐκ τῆν Ῥωμαίων φωνῆς, ἀπολαβεῖν ἀναγκαῖον τῷ παρόντι λόγῳ, ὡς ἂν δοκοῖμεν αὐτοῦ βασιλέως ἐπακούειν ταῖς πάντων ἀνθρώπων ἀκοαῖς τοῦτον ἐκβοῶντος τρόπον.

διδασκαλία anzuführen. War dieses allgemeine Verbot des heidnischen Kultus zum mindesten nicht gerade so wichtig, wie die διδασκαλία, um gleichfalls im vollen Text der Nachwelt erhalten zu werden? Neben dem Texte der διδασκαλία mußte vielleicht Eusebius nicht auch den Wortlaut dieses allgemeinen Verbotes, das er so oft betont, anführen?

Des weiteren darf nicht übersehen werden, daß das allgemeine Verbot des heidnischen Kultus jüngeren Datums ist als die Gesetze l. 1. 2. Cod. Theod. IX. 16. vom Jahre 320. Somit hätte das allgemeine Verbot als lex posterior die leges priores vom Jahre 320 derogiert; dann aber hatte das allgemeine Verbot mehr Anrechte in den Codex Theosianus aufgenommen zu werden,[1]) da ja die Kodification schon nach Erhebung des Christentums zur alleinherrschenden Staatsreligion erfolgte.

Eine andere Frage, die sich aufdrängt, wäre: wie ließe sich dieses vermeintliche, selbstverständlich nur zum Zwecke der Vernichtung des Heidentums erlassene allgemeine Opfer- und Kultusverbot mit den erhaltenen Gesetzen Konstantins aus seinen letzten Regierungsjahren, in welchen heidnischen Priesterschaften ihre alten Privilegien bestätigt und gegen Verletzung geschützt werden, in Einklang bringen? Nicht anders als daß wieder eine derogatio eingetreten sei! Dann müßte jedoch gerade durch ein solches unsicheres hin und her Derogieren Konstantins Christlichkeit gar sehr ins schiefe Licht kommen, was gerade dem Eusebius, wie nicht minder allen jenen, die in ihrer Verteidigung der Christlichkeit Konstantins diesem folgen, gewiß sehr ferne liegt.

Ja selbst die von Eusebius als Hauptbeweise für eine volle Vernichtung des Heidentums angeführten Beispiele einer Schließung oder Zerstörung von Tempeln sprechen gegen ihn und alle jene, die sich auf ihn berufen. Denn die in der Tat von Konstantin angeordnete Schließung oder auch Zerstörung von Tempeln trägt bloß lokalen Charakter an sich. „Nur ganz ausnahmsweise" werden unter Konstantin d. Gr. heidnische Tempel zerstört, gibt Schultze[2]) selbst zu.

Die einen Tempel werden wegen anstößigem Kultus,[3]) d. i. wegen unsittlicher Handlungen, die mit zum Kultus gehörten,[4]) geschlossen oder auch zerstört, weil sie „nicht wert waren, von

[1]) Seuffert, a. a. O. p. 12.
[2]) Z. f. K. G. VII. p. 354.
[3]) Euseb Vita Const. III. 54. 55. 58.
[4]) Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 51 s.

der Sonne beschienen zu werden".[1]) Aus den gleichen Gründen werden die zuchtlosen Nilpriester vertilgt.[2])

Die Zerstörung solcher Stätten der Unsittlichkeit kann dem Christen Konstantin doch wohl nicht verübelt oder falsch ausgelegt werden. Hat doch schon selbst das heidnische Rom gewisse Kulte ihrer allzugroßen Ungebundenheit wegen zu vollführen verboten, so den Kult des Bachchus [3]) und jenen der Isis.[4])

Wieder andere Tempel werden aus finanziellen Gründen [5]) geschlossen, um deren große Schätze, in erster Linie Gold und Goldschmuck, aber auch die großen Liegenschaften einziehen [6]) zu können. Daß nur reiche Tempel von diesem Schicksale erreicht werden konnten, liegt auf der Hand. Ob jedoch schon unter Konstantin alle reichen Tempel so endeten, ließe sich nicht einmal aus den Berichten des Eusebius der Beweis führen. Richter [7]) gibt die annehmbarste Aufklärung: es sollten nämlich „nur die vielen unbenützten oder nur wenig besuchten reichen Tempel", deren Schätze „in den öde stehenden Heiligtümern teils verstaubten und verrosteten", „teils einer Menge unnütz gewordener Götzenpriester und Tempeldiener bloß zu trägem und opulentem Genuß dienten" geschlossen worden sein. Diese Annahme hat vieles für sich, denn es existierte in der Tat schon zur Zeit Diokletians eine rein christliche Stadt in Phrygien.[8]) In der zweiten Regierungshälfte Konstantins bestanden im Orient schon eine ganze Reihe rein christlicher, oder schon sehr stark christianisierter Städte.[9]) Die Verleihung [10]) verschiedener Rechte und Titel vermehrte die Zahl solcher Städte zusehends.

[1]) so war der auschweifende Venus-Astarte-Kultus in Heliopolis berüchtigt; Socrat. hist. eccl. I. 18. — Sozom. hist. eccl. I. 8. V. 10. — Euseb. V. C. III. 58.; Praeparatio evangel. IV. 16.

[2]) Euseb. Vita Const. IV. 25.

[3]) Tit. Livius, hist. XXXIX. 8—19. Joseph Flav. Ant. Jud. XVIII. 3. — Кипарисовъ, a. a. O. p. 167. — Бердниковъ, Государств. положеніе религіи, p. 385 ss. Allard, a. a. O. p. 177.

[4]) Tertull., ad nationes I. 10 — Arnobius, adv. gentes, II. 73.

[5]) Burckhardt. a. a. O. p. 362 s. — Richter, a. a. O. 104. — Popovici, Ist. bis. I. p. 384. — ja selbst Euseb. V. C. III. 54 und De laud. Const. cap. 8. zwischen den Zeilen.

[6]) was auch in der Neuzeit geschehen ist, wie z. B. in Rußland, Romänien und Griechenland ohne daß die Staatskirche aufgehört hatte, als solche auch weiter zu bestehen.

[7]) l. c.

[8]) Euseb., hist. eccl. VIII. 10.

[9]) Sozomen., hist. eccl. II. 5. V. 4.

[10]) Euseb., V. C. IV 38. 39. — Sozom. hist. eccl. V. 3.

Somit kann als ganz unzweifelhaft hingestellt werden, daß die von Konstantin wirklich ergangenen Befehle zur Schließung oder Zerstörung von Tempeln mehr den Charakter von Maßregeln einer christlichen Sittenpolizei an sich trugen, als eine prinzipielle Vernichtung und Entrechtung des alten Glaubens bezweckt haben, sonst würde die Geschichte und auch Eusebius selbst uns ganz andere Tatsachen berichten.

Das Gesetz l. 3 Cod. Theod. XV. 1. welches allgemein [1]) dahin erklärt wird, daß Konstantin hiemit ein Verbot, verfallene Tempel wieder aufzubauen, ausgesprochen hatte, beweist meiner Ansicht nach das Gegenteil, denn es lautet: Provinciarum judices commoneri, praecipimus, ut nihil se novi operis ordinari ante debere cognoscant quam ea compleverint, que a decessoribus inchoata sunt: exceptis duntaxat templorum aedificationibus. Es ist somit sehr klar und deutlich für die Tempel eine Ausnahme geschaffen worden. Andere neue öffentliche Bauten zu beginnen, wird verboten, solange die schon begonnenen noch nicht fertig gestellt sind: ausgenommen die Tempel. Neue Tempel konnten somit errichtet werden, selbst wenn die begonnenen noch nicht fertig waren.

6. Die Berichte des Eusebius lassen sich aber doch, wenn man die Übertreibungen abschällt, auf Tatsachen der Wirklichkeit zurückzuführen. Wie bekannt, hatte Licinius in den letzten Regierungsjahren dem Orient beinahe einen rein heidnischen Charakter gegeben. Die Christen waren aus allen Staatsämtern, vom Hofe, sowie aus dem Heere entfernt worden. Überall rauchten die Altäre, überall wurde nicht nur die öffentliche, sondern auch die private Haruspizin geübt, weil Licinius die Gesetze Konstantins (l. 1. 2. IX. 16.) wohl gewiß unbeachtet ließ. Nun wird Konstantin Alleinherrscher und als solcher beseitigt er diesen von Licinius dem Orient aufgedrückten heidnischen Charakter. Der Umstand, daß der Orient schon gut christianisiert war, sowie die schon deutlicher zutage tretende Religionspolitik Konstantins auf die Christianisierung des römischen Reiches hin bewirken, daß das Christentum im Orient sehr hoch hinaufschnellte. Auch hatt gewiß Konstantin seine Gesetze betreffend die Privatharuspizin auch im Orient publizieren lassen.

Jetzt sind die Berichte des Eusebius erklärlich. Das angewendete Maß von Übertreibung gibt uns Anhaltspunkte für diese

[1]) Die verschiedenartigen Auslegungen dieses Gesetzes vgl. Revue des questions historiques, Octobr. 1894, p. 362 s. — Allard, a. a. O. p. 178.

eben angeführte Annahme[1]). Hätte nämlich Konstantin in der Tat alles dies, was ihm Eusebius zumutet, getan, so wären die Lobsprüche an die Adresse Kontantins wohl noch anders formuliert worden. Jetzt wird es erklärlich, warum Eusebius, trotzdem er sogar einigemal von den Gesetzen Konstantins gegen das Heidentum spricht, dennoch nicht ein einziges Mal irgend eines von den gegen die Opfer, gegen die Haruspizin, gegen die Errichtung der Tempel erlassenen Gesetze anführt. Waren ja keine in dem Sinne erlassen worden, in welchem sie von Eusebius dargestellt wurden. Den Text der Gesetze l. 1. 2. IX. 16. jedoch anzuführen, hieße sich selbst kompromittieren.

Nun erklärt sich auch die Berufung des Konstantius im erwähnten Gesetz l. 2. XVI. 10. Er konnte, allerdings in einer übertriebenen Erinnerung[2]) an seinen Vater, nur diese eben erwähnten Gesetze gegen die Privatharuspizin, oder aber jene διδασκαλία κατὰ τῆς εἰδωλολατρείας πλάνης im Auge gehabt haben, wenn man unbedingt Konstantius auf ein bestimmtes Gesetz sich berufen lassen will, denn ein anderes Gesetz existierte nicht. Möglich, daß Konstantius an die Maßnahmen seines Vaters zur Beseitigung des von Licinius dem Orient aufgedrückten heidnischen Charakters dachte, oder es wollte Konstantius, was am aller wahrscheinlichsten klingt, seine eigenen Absichten hiemit verdecken.

Konstantius beruft sich auf ein Gesetz seines Vaters, meiner Ansicht nach, hauptsächlich deshalb, um einerseits seinem Verbote eine größere Autorität zu verleihen und andererseits um die Neuheit, das Unerhörte seines Verbotes durch den Hinweis auf seinen Vater, der ein solches Verbot schon längst erlassen hätte, irgendwie zu verdecken. Man beachte, daß Konstantius seinen Vater, dessen volle Christlichkeit dem Sohne jedenfalls kein Geheimnis gewesen sein konnte, divus sein läßt. Und dies ohne Zweifel nicht aus Versehen. Eingedenk des Umstandes, daß den Römern der einmal zum divus erhobene Kaiser auch als deus, dominus et deus, deus natus galt,[3]) hält er den Heiden ihren divus vor Augen und lenkt so deren Aufmerksamkeit vom wunden Punkt (in seiner Berufung) ab. Gegen ihren divus und dessen Anordnungen durften nämlich die Heiden nicht

---

[1]) vgl. auch La Bastie, a. a. O. p. 100. — Beugnot, a. a. O. I. p. 100. — A. de Broglie, L'église et l' Empire rom. I. p. 462 ss. — Allard, a. a. O. p. 174. 185.

[2]) vgl. die in Akg. 1. angeführte Literatur.

[3]) Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 45.

auftreten! Gleichzeitig ist Konstantius geistesgegenwärtig genug und spricht vom Verbot seines Vaters so ohne weiters, als ob es allen bekannt gewesen wäre.

Diese Berufung des Konstantius spricht auch davon, daß sich dieser eines nicht ganz korrekten Vorgehens gegenüber seinen heidnischen Untertanen, die mit Rücksicht auf ihre Zahl eine Berücksichtigung ihrer Glaubensüberzeugung zu beanspruchen berechtigt waren, bewußt ist; deshalb nimmt er quasi als Sanktion seines allgemeinen Verbotes zu einer größeren Autorität seine Zuflucht. Er mußte es nicht tun, wie es auch Theodosius d. Gr. im Edictum de fide catholica, sowie in seinen Gesetzen gegen das Heidentum nicht getan hatte. Auch Konstantin der Jüngere beruft sich auf einen Beschluß seines Vaters[1]) betreffend die Rückkehr des Athanasius, um seiner gleichlautenden Anordnung mehr Autorität verleihen zu können.

Sehr richtig bemerkt hiezu Richter[2]): „Dergleichen Berufungen auf nicht vorhandene Gesetze eines Vorgängers kommen oft vor, besonders gern, wie es scheinen möchte, bei mißliebigen Maßregeln".

7. Gegen den Erlaß eines allgemeinen Opfer- u. Kultverbotes spricht auch der Umstand, daß heidnische Quellen nichts genaues über diese Vernichtung und Entrechtung des Heidentums berichten. Zosimus (II. 29.) spricht zwar davon, daß Konstantin erst im Jahre 326 ein Christ wurde, um sich von seinen Morden reinigen zu können, von einer Entrechtung des Heidentums jedoch bringt er keine genauen Berichte, wie es von einem Heiden, der die Maßnahmen Konstantins eventuell noch übertrieben hätte, zu erwarten gewesen wäre. Er erwähnt nur, wie von ungefähr, daß Konstantin irgend einmal ein Gesetz gegen die Befragung der Orakel erlassen hatte, ohne hiebei seinem Unwillen, wie es auch genug erklärlich wäre, freien Lauf zu lassen. Auch das Urteil Julians: novator et turbator legum priscarum lassen einen Schluß auf die Vernichtung und Entrechtung des Heidentums nicht zu, sonst hätte Julian andere Worte gebraucht.

Ein anderes schwerwiegendes Moment gegen den Bestand des allgemeinen Opfer- und Kultverbotes wäre, daß dessen Erlassung zeitlich nirgends eingefügt werden kann, ohne, mit Hinblick auf feststehende Tatsachen, großen Schwierigkeiten, d. i.

[1]) Allard, a. a. O. p. 185; welcher Beschluß Konstantins d. Gr. gleichfalls sehr zweifelhaft ist.

[2]) a. a. O. p. 669.

Widersprüchen in der Handlungsweise Konstantins zu begegnen, was doch Eusebius und die übereifrigen Verteidiger der Christlichkeit Konstantins gewiß nicht beabsichtigt haben können.[1])

Fassen wir die Zeitpunkte, wann das allgemeine Verbot hätte erlassen werden können, ins Auge, so stellen sich folgende Eventualitäten ein:

Chastel[2]) meint, daß Konstantin das allgemeine Verbot unmittelbar nach dem Siege über Licinius und gleich nach Erlangung der Alleinherrschaft, also noch vor dem Orientgesetz: διδασκαλία erlassen habe. Den sich einstellenden Widerspruch in der Handlungsweise Konstantins d. Gr. deckt Chastel mit folgender Erklärung: nach Erlaß des allgemeinen Verbotes sei Konstantin zur Erkenntnis gekommen, daß das Verbot doch viel zu vorzeitig erlassen worden wäre. Die christlichen Eiferer hatten, nämlich gestützt auf dieses Verbot, die heidnischen Tempel zu zerstören begonnen und dies mißfiel Konstantin, da hiedurch die Ruhe im Reiche gefährdet wurde. Wir fragen nun: wäre diese Unvorsichtigkeit bei einem Konstantin möglich? Ein Mann von erstaunlicher Intelligenz, von durchdringendem Scharfblick, von ungewöhnlicher Menschenkenntnis[3]) soll die unmittelbaren Folgen seines Gesetzes vorauszusehen nicht imstande gewesen sein?

Nehmen wir an, daß das allgemeine Verbot erst nach Erlaß der διδασκαλία erfolgte, so müßten folgende sehr wichtige Fragen, die sich von selbst aufdrängen, beantwortet werden:

Wie ist es dann zu erklären, daß während des arianischen Streites die Heiden auf ihren Schaubühnen diese Streitigkeiten (und vielleicht selbst noch mehr[4]) als dies) parodierten und verhöhnten?

Wie ist es zu erklären, daß Konstantin d. Gr. Pontifex Max. des entrechteten, nicht einmal als religio licita anerkannten Heidentums sein Leben lang geblieben ist? Hatte Konstantin wirklich „den festesten und heiligsten Bund“, den die griechisch-römische Welt kannte „mit klarem Bewußtsein und in überlegter Tat zerrissen“

---

[1]) Wohl deswegen sagt Кипарисовъ, a. a. O. p. 168, Akg. 2. mit vollem Recht: Въ виду того справедливѣе ссылку Констанція на законъ отца признать неосновательной или, по крайней мѣрѣ, неразъясненной, чѣмъ Константину навязывать такой законъ, каторый и помѣстить кудалибо оказывается затруднительно.

[2]) a. a. O. p. 64 ss.

[3]) Hertzberg, allgem. Weltgesch. III. p. 652.

[4]) denn Euseb. V. C. II. 61. berichtet: τὰ σεμνὰ τῆς ἐνθέου διδασκαλίας τὴν αἰσχίστην ὑπομένειν χλεύην.

d. i. „das Staatswesen von der alten Religion gelöst“, so hätte er in erster Linie auf den Titel eines Pont. Max. verzichten und die Tat Gratians vorgreifen müssen!

Wie ist es zu erklären, daß Konstantin noch in seinen zwei letzten Regierungsjahren die schon besprochenen Gesetze l. 21. XII. 1. und l. 2. XII. 5. erlassen hat? War das Heidentum proskribiert, oder zum mindesten in seiner rechtlichen Stellung als Staatsreligion aufgehoben, wie kommt es, daß heidnische Priesterschaften, und wären es auch nur zwei Priesterkollegien, eben in ihrer Eigenschaft als heidnische Priester anerkannt und ihnen als solchen ihre althergebrachten Rechte für ewige Zeiten zugesichert werden? War das Christentum durch das allgemeine Opfer- und Kultverbot des Heidentums indirekt zur alleinherrschenden Staatsreligion erhoben worden, so mußte dieser eben erwähnte Dispens gerade im christlichsten Teil des Occidents ohne Zweifel auffallen und böses Blut erregen.

Wie ist es zu erklären, daß Konstantin das Heidentum und deren Priester in dem Fortbezuge von Staatssubventionen und im vollen Genusse des bisherigen und des künftigen Vermögens beließ, denn weder Urkunden noch auch mündliche Überlieferung berichten uns hievon; ja nicht einmal Eusebius weiß etwas davon, obwohl gerade in der Unterbindung dieser Lebensadern, mehr als in dem Opferverbot, dessen Durchführung bei Vorhandensein eines ganzen Status von heidn. Staatsbeamten in den Provinzen unkontrolierbar war, das Hauptmoment für die von Eusebius so sehr betonte Vernichtung des Heidentums zu erblicken wäre. Erst Gratian versetzte dem Heidentum diesen tödlichen Schlag. Nicht einmal Konstantins hatte so etwas gewagt.

Ist das Opfer- und Kultverbot in der zweiten Hälfte der Regierungszeit Konstantins ergangen, wie kommt es, daß Eusebius der Freund und Berater, ja der Vertraute Konstantins dieses hochwichtige Gesetz nicht zu Gesichte bekam und es deshalb in seiner Lobrede im Wortlaut auch nicht anführt, obwohl dies sehr zu erwarten gewesen wäre, und obwohl dem Eusebius schon zugemutet werden kann, daß er dies getan hätte, wenn es möglich gewesen wäre. Hatte Eusebius vielleicht keine Gelegenheit gehabt, den Kaiser um eine Abschrift zu bitten? Dies muß verneint werden, denn Eusebius führt selbst an, daß Konstantin mit ihm oft genug konversiert habe, und daß dieser ihm einmal bei Gelegenheit sogar unter Eid, wo das kaiserliche Wort genügte, von der Theophanie berichtete.

Schließlich spricht gegen Eusebius auch der Umstand, daß seine Vita Const. einander widersprechende Berichte enthält.

Aus der διδασκαλία, in welcher Konstantins christliche Gesinnung zum vollen Ausdruck kommt,[1]) läßt sich mit Leichtigkeit auch selbst die Behauptung abweisen, daß Konstantin nach Niederwerfung des Licinius und des mit ihm verbündeten Heidentums auch nur die Absicht gehabt hätte, mit gewaltsamen Mitteln das Heidentum zu vernichten. Denn wenn auch Konstantin das Christentum als die allein wahre Religion allen seinen Untertanen anempfiehlt und das Heidentum als verderblichen Irrtum und als Lügenkultus verurteilt, so betont er doch ganz ausdrücklich folgende Anordnungen, welche nicht bloß hingeworfene und für den Moment berechnete Frasen sind. Enthalten sie doch Konstantins Prinzipien betreffend seine künftige Religionspolitik, an denen er gleich von Anfang an festgehalten hatte und von denen er Zeit seines Lebens nicht abgewichen ist.

Die einschlägigen Stellen der διδασκαλία lauten:

Ὁμοίαν τοῖς πιστεύουσιν οἱ πλανώμενοι χαίροντες λαμβανέτωσαν εἰρήνης τε καὶ ἡσυχίας ἀπόλαυσιν.

Μηδεὶς τὸν ἕτερον παρενοχλείτω· ἕκαστος ὅπερ ἡ ψυχὴ βούλεται κατεχέτω, τούτῳ κατακεχρήσθω.

Οἱ δ' ἑαυτοὺς ἀφέλκοντες ἐχόντων βουλόμενοι τὰ τῆς ψευδολογίας τεμένη·

Πλὴν ἕκαστος ὅπερ πείσας ἑαυτὸν ἀναδέδεκται, τούτῳ τὸν ἕτερον μὴ καταβλαπτέτω· ὅπερ θάτερος εἶδέν τε καὶ ἐνόησεν, τούτῳ τὸν πλησίον εἰ μὲν γενέσθαι δυνταόν ὠφελείτω, εἰ δ' ἀδύνατον παραπεμπέσθω. Ἄλλο γάρ ἐστι (τὸ) τὸν ὑπὲρ ἀθανασίας ἆθλον ἑκουσίως ἐπαναιρεῖσθαι, ἄλλο τό μετὰ τιμωρίας ἐπαναγκάζειν.

Der Grund, der Konstantin zum Erlasse der διδασκαλία drängte, liegt durchaus nicht allein darin, eine Abhandlung gegen den Wahn der Idololatrie geschrieben zu haben, und auch nicht bloß darin, alle seine Untertanen dazu zu bewegen, daß sie dem verderblichen Irrtum entsagen und die allein wahre und göttliche Lehre, das Christentum annehmen. Die διδασκαλία hat auch einen anderen Zweck, der Konstantin nicht weniger am Herzen gelegen war, als der erstere und zwar den: alle seine Untertanen, Christen wie Heiden, zum Frieden unter einander zu ermahnen. Damit dieser Friede auch bestehe, sieht sich Konstantin veranlaßt, ein

[1]) vgl. z. B. auch Funk, a. a. O. II. p. 11. — Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 40 s. — Flasch, a. a. O. p. 36 s, — selbst Burckhardt, a. a. O. p, 353.

die Heiden beunruhigendes Gerücht aufzuklären. Gerade der Schlußsatz der διδασκαλία lautet: μάλισθ' ὅτι τινές, ὡς ἀκούω, φασὶ τῶν ναῶν περιῃρῆσθαι τὰ ἔθη καὶ τοῦ σκότους τὴν ἐξουσίαν· ὅπερ συνεβούλευσα ἂν πᾶσιν ἀνθρώποις, εἰ μή.... Konstantin will das Gerücht, daß in Zukunft[1]) die Gebräuche der Tempel d. i. der Kultus verlassen werden wird, d. i. verboten und vernichtet werden wird, richtig stellen, was er auch tun mußte, sollte der Friede zwischen Christen und Heiden gewahrt werden. Er würde[2]) die Vernichtung der Tempel und des Kultus wohl allen Menschen raten, aber die Zeit zu einem solchen Vorgang gegenüber dem festeingewurzelten Heidentum wäre noch nicht gekommen.

Wäre es möglich, daß Konstantin selbst, diese aus seinen inständigsten Ermahnungen herausklingende ernste Sorge um den dauernden Frieden des Reiches schon vielleicht nach wenigen Monaten Lügen strafte?

Des weiteren berichtet Eusebius, Konstantin d. Gr. hätte νόμῳ δ' ἀπεῖργεν εἰκόνας αὐτοῦ ἐν εἰδώλων ναοῖς ἀνατίθεσθαι, ὡς μηδὲ μέχρι σκιαγραφίας τῇ πλάνῃ τῶν ἀπειρημένων μολύνοιτο (ἡ γραφή).[3])

Aus diesem Gesetz läßt sich demnach schließen, daß nicht allein überall Tempel standen und zwar offen standen, sondern daß auch in diesen Tempeln der Götterkultus öffentlich, d. i. durch die Staatsgewalt unverwehrt, in voller Form ausgeübt wurde, denn der Zweck dieses Verbotes geht bloß dahin, seine Statue vor „Schändung“ durch die heidnische Kaiseradoration zu bewahren, nicht aber den Götterkultus überhaupt zu verbieten.

Diese Entziehung der Kaiserstatue den heidnischen Tempeln fällt erst in die zweite Hälfte der Regierungszeit Konstantins d. Gr.[4])

Daß sich diese zwei Berichte des Eusebius mit jenen betreffend das Verbot und die Vernichtung des Heidentums nicht ganz decken, ist klar.

Wie die Berichte des Eusebius einander widersprechen, so müssen sich auch alle jene, welche ihm als einzigen Gewährsmanne in allem folgen, notgedrungen widersprechen.

---

[1]) περιῃρῆσθαι ist nicht mit dem Praeterit zu übersetzen, wie dies Schultze, Z. f. K. G. XIV. p. 536. meint, wohl in der Absicht, um seine Interpolationstheorie begründet zu können, sondern futurisch; vgl. die Beweisführung bei A. de Broglie, a. a. O. I. p. 345. — Кипарисовъ, a. a. O. p. 161. — Allard a. a. O. p. 172.

[2]) συνεβούλευσα ἄν = ἄν mit dem Indikativ, bedeutet eine solche Handlung, die eintreten könnte, aber aus gewissen Gründen nicht vollführt wurde.

[3]) Vita Const. IV. 16. — vgl. auch Sokrates, hist. eccl. I. 18: εἰκόνας δὲ τὰς ἰδίας ἐν τοῖς ναοῖς ἐναπέθετο; (Migne, s. gr. tom. LXVII. col. 121).

Wir greifen z. B. Flasch[1]) heraus.[2]) Eine Hauptstelle wäre folgende: Selbstverständlich unter Berufung auf Eusebius behauptet er, daß Konstantin das Heidentum durch eine ganze Reihe von strengen Maßregeln — Gewalt und selbst Hinterlist nicht ausgenommen, vernichten wollte. Da er aber das Gesetz vom Jahre 337 zu Gunsten der heidnischen Priester nicht todschweigen kann, macht er sich Luft durch folgende Erklärung: „Daß Konstantin mit dem Heidentum nicht gewaltsam aufräumte, den heidnischen Priesterkollegien Rechte verlieh,[3]) nicht jeden Tempel schloß und nicht jedes Bild zerschlug, ist vielmehr geeignet, ihm den Kranz der Klugheit und Toleranz zuzuerkennen“.[4])

Zur Entschuldigung Flasch's sei gesagt, daß an diesen Widersprüchen nicht so sehr Flasch selbst die Schuld trägt, als vielmehr sein Gewährsmann Eusebius in Vita Constantini.

Sollte von den älteren Biographen Konstantins, in erster Linie selbstverständlich Eusebius, von den neueren z. B. Flasch, Schultze, Гидуляновъ, u. A. Recht behalten, so bliebe nichts anderes übrig, als die διδασκαλία — das allgemeine Verbot des ganzen, privaten und öffentlichen, heidnischen Kultus — Bestätigung der Privilegien der heidnischen Priesterschaften[5]) als auf-

---

[1]) Konstantin d. Gr. p. 36 ss. 40 s.

[2]) Die Widersprüche bei Schultze vgl. p. 60 ss. des vorlieg. Bd.

[3]) „Rechte verlieh“ ist nicht ganz genau, denn Konstantin verlieh nicht erst jetzt irgendwelche Rechte, sondern „verbürgte von neuem feierlich“ bloß schon längst erworbene; vgl. Schultze, Z. f. K. G. VII. p. 369 — idem Gesch. d. Unterganges, l. p. 62. Flasch muß vom Verleihen sprechen, weil er das allgemeine Verbot des Heidentums vorausgeschickt hat. Aber gerade das „Verleihen“ spricht stark gegen das allgemeine Verbot.

[4]) a. a. O. p. 42.

[5]) Diese Gesetze an die Priesterschaften von Africa haben keinen lokalen Charakter. Schon der Inhalt spricht dagegen. Wäre es möglich, daß das Heidentum in den noch gut heidnischen Provinzen des Occidents proskribiert worden war, und nur in der am meisten christianisierten Provinz Africa als gleichberechtigte Religion beachtet wurde? Die Veranlassung dieser Gesetze gibt die beste Erklärung. In Africa wurden einige heidnische Priesterschaften von den Christen zur Übernahme von Gemeindeämtern gezwungen. Konstantin gebietet solchen Ungesetzlichkeiten Einhalt; Priester einer vor dem Gesetz anerkannten Religion durften nicht in ihren Rechten und Privilegien verletzt werden. Deswegen bestätigt Konstantin, deren Rechte und damit diese Rechte perpetua observatione gelten, sollten sie auf aeneis tabulis eingeschrieben werden. (l. 2. XII. 5. a. d. J. 337.) Daß nur den Priesterschaften Africas eine solche Begünstigung zu teil wurde, ist nicht anzunehmen. Daß dies Gesetz nur für Africa bestimmt war, erklärt sich aus dem Umstande, daß gerade dort, die erste „ge-

einander folgende Wendepunkte in der Religionspolitik Konstantins hinzustellen. Dann würden aber Eusebius, Flasch und alle andern übereifrigen Verteidiger der Christlichkeit Konstantins den sonst ganz und gar unberechtigten Vorwurf Briegers,[1]) daß Konstantin „dürften oder müßten wir diesem Lebensbilde (des Eusebius) Glauben schenken, — das was wir sonst Sicheres über ihn wissen hinzugenommen — im Lichte eines der widrigsten Heuchler dasteht, wie nur je einer in der Geschichte aufgetreten ist", mit in den Kauf nehmen müssen, was doch ganz gewiß Eusebius und alle, die ihm folgen, nicht werden gelten lassen wollen.

Es kann nicht genug betont werden, daß Briegers Vorwurf Konstantin nicht treffen kann, als ob er — Konstantin, — in seiner Religionspolitik unsicher hin und her geschwankt hätte, denn Konstantin geht konsequent, in gleichmässigem Tempo mit zwar langsamen, aber wohl erwogenen und deshalb auch sicheren Schritten seinem vorgesteckten Ziele: der Christianisierung aller seiner Völker entgegen.[2]) Wohl aber fällt Briegers Vorwurf mit vollem Recht auf die Biographen Konstantins u. zw. sowohl auf jene, die wie Eusebius Konstantin in allen bloß als Christen handeln lassen, als auch noch mehr auf jene, die wie Gibbon, Manso, Burckhardt, Richter, Brieger u. A. Konstantin in allem bloß als Politiker auftreten lassen.

III. Endergebnis der Untersuchungen betreffend die Religionspolitik Konstantins d, Gr. gegenüber dem Heidentum.

1. Wie wir aus den bisherigen Ausführungen gesehen haben, wurde der offizielle Fortbestand des heidnischen Götterkultus durch kein Gesetz, also prinzipiell nicht eingeschränkt, wenn auch im wirklichen Leben in gelinder Form die Christianisierung des heidnischen Staates, der heidn. Welt-, Rechts- und Staatsauffassungen begonnen hatte und als ungezwungener natürlicher Prozeß sich weiter entwikelte.[3])

---

legentliche" (Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 62.) Anwendung erfolgte, wo eben die erste gelegentliche Veranlassung vorlag. Die heidnischen Priester des ganzen römischen Reiches und nicht bloß in Africa haben ihre althergebrachten Rechte und Privilegien in staatlich anerkannter Form (Schultze, Z. f. K. G. VII. p. 368 s.) und nicht bloß de facto noch lange über das Jahr 337 behalten.

[1]) a. a. O. p. 164.

[2]) vgl. auch Schultze, Z. f, K. G. VIII. p. 525. — idem, Gesch. d. Utergangs, I. p. 39 s. 58 s.

[3]) Sehr treffend stellt dies Schultze, R. E. X. p. 766 s. dar; vgl. p. 64 des vorliegenden Bandes.

Wenn die Einsichtsvolleren unter den Heiden auch eingesehen hatten, daß der alte Götterglaube über kurz oder lang dem Christentum gegenüber wird weichen müssen, umsomehr da sie ja selbst zum guten Teil schon längst von der Nichtigkeit dieser oder jener Gottheit überzeugt und in eifriger Suche nach neuen, bessern Göttern waren, so hatte vor der Hand unter Konstantin das Heidentum im allgemeinem genommen noch keinen rechten Grund sich zu beklagen.

Die fast unmerkliche [1]) Zurückdrängung nahmen diese einsichtsvolleren Heiden mit stiller Ergebenheit in ihr Schicksal an,[2]) vielleicht auch deswegen, weil ja die alte Religion noch alle ihre einstigen Rechte, allerdings schon mit gewissen Einschränkungen, auch weiter behielt.

Selbst daraus, daß der römische Senat, Konstantin d. Gr. unter die Götter versetzte und ihm das Prädikat „divus" beilegte,[3]) kann man erkennen, daß die Heiden Konstantin nicht sehr gram gewesen waren, denn es darf der Umstand nicht übersehen werden, daß nicht jeder selbst heidnische Kaiser unter die Götter versetzt werden mußte und auch in der Tat nicht alle heidnischen Kaiser durch das „eigentümliche" Totengericht des Senates dessen für würdig befunden wurden.[4])

Hätte Konstantin den Götterkultus ganz verboten und auch sogar vernichtet, ja selbst beseitigt, so hätte er doch unmöglich unter die „Divi" eingereiht zu werden verdient,[5]) weil eine

[1]) Und gerade das Unmerkliche dieses Christianisierungsprozesses war für die Christianisierung des röm. Staates von höchster Bedeutung und Wichtigkeit. Denn niemals oder wenigstens nicht so ohne weiters hätte die erdrückende Mehrheit der Staatsuntertanen die Religion ihrer Väter sich rauben lassen, wenn sie diesen Raub als plötzlich durchzuführende Entrechtung gefühlt hätte. Dessen war sich Konstantin, ein Kind seiner Zeit, ganz bewußt und daher seine Religionspolitik der Parität zweier Staatsreligionen. — Konstantin regierte gerade genug lange, so daß dieser unmerklich sich vollziehende Prozeß gegen Ende seiner Regierung mit Rücksicht auf den Anfang derselben schon bemerkbar geworden und sogar so weit gediehen war, daß seine Söhne schon schärfer gegen das Heidentum auftreten zu können glaubten. Daß dieses Vorgehen noch immerhin vorzeitig und somit ein Fehler gewesen ist, werden wir am entsprechenden Ort weiter unten sehen.

[2]) vgl. auch Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 59.

[3]) Eutropius, Breviarium ab urbe candita (ed. Dietsch, Leipzig 1875. — Münzen mit dem Beinamen „divus" bei Eckhel, Doctr. numor. VIII. pag. 92.

[4]) Theodor Mommsen, Römisches Staatsrecht, II. Bd. II. Abt. im Handbuch der römisch. Altertümer, II. Bd. II. Abt. Leipzig 1877, p. 791.

[5]) Eutropius l. c. sagt ausdrücklich: inter Divos meruit referri.

actorum rescisio und eine damnatio memoriae erfolgen mußte.[1]) Dann hätte Julian sein gutes Recht, Konstantin den Platz an der Seite der „alten Imperatoren", der „Götterfreunde" abzusprechen.[2])

2. Diese Erhebung Konstantins unter die Götter muß und kann nur mit der Religionspolitik des Kaisers Konstantin gegenüber dem Heidentum, der alten Staatsreligion, in irgend einen Zusammenhang gebracht werden, weil sonst die Erhebung eines Christen unter die „Divi" unverständlich, wenn nicht ein absurdum wäre.

Die Konsekration des Kaisers Konstantin kann jedoch im Hinblick auf seine oben dargestellte Religionspolitik als Kaiser gar nicht Wunder nehmen. Der von Konstantin zu seinen Lebzeiten offen zur Schau getragenen Christlichkeit wird durch die Konsekration nach seinem Tode gar kein[3]) Abbruch getan, denn sonst hätte der eifrige Christ Konstantin doch wohl unmöglich seinen Vater „Divus" genannt und hiemit auf dessen so vielfach bezeugte christliche Gesinnung einen Schatten geworfen haben. Deswegen fehlt jede Veranlassung, die Konsekration Konstantins in der Weise zu verdecken als ob sie eine bloße Formalität gewesen wäre, die der Senat bloß „der Tradition folgend"[4]) — bloß „alter Sitte treu"[5]) vollzogen habe.

Abgesehen davon spricht gegen eine solche Formalität der Umstand, daß „aus diesem offiziellen Akte sich für den neuen Gott mit Notwendigkeit ein religiöser Kultus entwickelte"[6]) mit eigenen Pontifices Flaviales.[7]) Mag auch dieser Kultus „schon in seinen Anfängen entweder von selbst verkümmert oder durch staatliche Anordnung beseitigt"[8]) worden sein, so kann dieses

---

[1]) welche zwei Urteile, selbst in einer milden Form ausgesprochen, die Konsekration des betreffenden Kaisers unmöglich machten; Mommsen, a. a O. p. 1077 ss ; vgl. auch p. 1073 s.

[2]) Juliani, Caesares, ed. Hertlein, Leipzig. 1875

[3]) Dagegen kann kein Zweifel darüber sein, daß die christliche Gesinnung Konstantins dessen Konsekration unmöglich gemacht hätte, wenn in dem Totengerichte des Senates der Christ und nicht der Augustus Konstantin in Betracht gezogen worden wäre.

[4]) Schultze, R. E. X. p. 765.

[5]) idem, Gesch. d. Untergangs, I. p. 65.

[6]) idem, a. a. O. I. p. 66.

[7]) Warum Pontifices und nicht die üblichen Flamines oder sacerdotes siehe eine sehr naheliegende, wenn auch von Schultze, Z. f. K. G. VII. p. 368, angezweifelte Erklärung Mommsens, in den Berichten d. königl. sächs. Gesellsch. d. Wiss. zu Leipzig 1850, p. 220.

[8]) Schultze, a. a. O. VII. p. 367 s.

Verschwinden des Kultus doch nicht rückwirkend auf den Akt der Konsekration sein, weil eine einmal erfolgte Konsekration zurückzunehmen, nicht üblich war.[1]) Eine Zurücknahme der Konsekration Konstantins d. Gr. ist in der Tat unbekannt. Hält Konstantius im Jahre 341 den Heiden ihren „Divus" vor Augen, so soll dies heißen, daß Konstantin wenigstens bis zum Jahre 341 ein „Divus" noch war.

Schließlich genügt als Beweis für eine effektive und nicht bloß formelle Konsekration Konstantins der Umstand, daß er in das Verzeichnis der „Divi" in den κατάλογος[2]) τῶν αὐτοκρατόρων, ὧν μνήμην ἐπί τε τοῖς ὅρκοις καὶ ἐπὶ ταῖς εὐχαῖς ποιούμεθα eingetragen wurde.[3])

b) Religionspolitik Konstantins d. Gr. gegenüber dem Christentum.

Hat Konstantin einerseits als Kaiser aller seiner Untertanen das Heidentum d. i. die Religion der überwiegenden Mehrheit der Staatsbürger in ihrer einstigen staatsrechtlichen Stellung und im Genusse fast aller althergebrachten Rechte und Privilegien belassen, so hat er andererseits seiner persönlichen inneren Überzeugung folgend, sowie zum Wohle des Staates Gesetze im chrislichen Geiste erlassen,[4]) das Christentum auf alle mögliche friedliche Weise gefördert, der Kirche und deren Dienern einerseits eine weitgehende Teilnahme an der Verwaltung von Staatsaufgaben,[5]) andererseits eine Reihe von Rechten und Privilegien[6]) eingeräumt. Doch darf diese augenscheinliche Begünstigung an sich des Christentums, gerade so wie die Anerkennung an sich des Heidentums in seiner bisherigen staatsrechtlichen Stellung nicht mißverstanden werden, denn diese Begünstigung des Christentums bedeutet ja eigentlich im Grunde genommen nichts anderes, als daß der christliche Kaiser die durch Staatsakt garantierte Gleichberechtigung auch verwirklichen wollte. War nämlich das Christentum für gleichberechtigt mit dem Heidentum anerkannt worden, so mußten der Kirche und deren Dienern alle jene Rechte und Privilegien, die das Heidentum und deren Diener schon und noch besassen, gleichfalls im selben Masse zuer-

---

[1]) Th. Mommsen, Röm. Staatsrecht, II. Bd II. Abt. p. 792.

[2]) Dio, 60, 4; 74, 4. — Mommsen, a. a. O. p. 791, Akg. 2.

[3]) Mommsen, in Ephemeris epigraf., III. 82.

[4]) vgl. im Anhang das Inhaltsverzeichnis d. II. Bandes.

[5]) vgl. im Anhang das Inhaltsverzeichnis des II. Bandes.

[6]) vgl. im Anhang das Inhaltsverzeichnis des II. Bandes.

kannt werden. Und gerade hierin kommt Konstantins Gedanke der Parität des Christentums mit dem Heidentum zum vollen Ausdruck. Dieser Umstand wurde jedoch und wird noch jetzt mißverstanden oder aber absichtlich oder auch unabsichtlich übersehen.

Die vom christlichen Kaiser Konstantin der Kirche eingeräumten Rechte und Privilegien sind zwar der Ausfluß dessen, daß das Christentum zur Staatsreligion erhoben worden war, berechtigen jedoch noch nicht, das Christentum als offiziell alleinherrschende Staatsreligion anzusehen, weil gerade die hiefür ausschlaggebenden Atribute noch fehlen, welche letzteren erst Theodosius d. Gr. dem Christentum d. i. dem ortodoxen Glauben zuteil werden ließ. Diese Rechte und Privilegien sind jedoch ein guter Beweiß hiefür, daß das Christentum zur gleichberechtigten Staatsreligion neben der alten Staatsreligion gemacht wurde.

Das Christentum — die Kirche und deren Diener hatten in der Diokletianischen Verfolgung auch selbst das Minimum eines rechtl. Bestandes: als „Collegia tenuiorum“[1]) ganz eingebüßt und waren so gut wie rechtlos geworden. Ist es nun gar so unverständlich, wenn der erste christliche Kaiser der Kirche und deren Dienern viele-viele Rechte und Privilegien einzuräumen hatte und auch in der Tat einräumte, um die ausgesprochene und auch beabsichtigte Parität auch wirklich durchzuführen?

Wenn der erste christliche Kaiser jedoch weiter ging und dem Christentum auch schon Vorrechte vor dem Heidentum, die jedoch nicht gar sehr auf Rechnung der anderen Religion zu schreiben sind, einzuräumen begann, läßt sich dieses Vorgehen auf seine persönliche Aufrichtigkeit als wahrer Christ zurückführen, der die Absicht voll entsprach, dem Christentum den Boden für eine mit eigenen Mitteln zu erfolgende Eroberung des ganzen Reiches und der ganzen Welt zu ebnen; denn der Christ Konstantin mußte und hatte gewiß auch bald genug eingesehen, daß nur dem Christentum allein als der einzig wahren Religion die Zukunft gehöre. Aus diesem Grunde gab er seinen Söhnen eine ausschließlich[2]) christliche Erziehung, gleichsam um den Christen Garantien für die Vererbung seiner Wünsche zum Seelenheile seiner Untertanen zu geben.

Diese Gunst und Hilfe gewährte der christliche Kaiser Konstantin dem Christentum nicht jedoch deswegen, als ob

[1]) vgl. im Anhang das Inhaltsverzeichnis des II. Bandes.
[2]) Euseb. Vita Const. IV. 51.

Letzteres zu seiner weiteren Verbreitung des brachium saeculare bedürftig wäre, — nicht als ob eine gewaltsame Bekehrung vorzunehmen wäre! Diese falsche Vorstellung hatte Konstantius gehabt. Die Gunst und Hilfe des Staates sollte nur hierin zum Ausdruck kommen, daß das brachium saeculare die Kirche vor Ungesetzlichkeiten von Seite der noch genug mächtigen Nichtchristen schützte.[1])

c) Rückschluß aus der ganzen Religionspolitik Konstantins sowohl gegenüber dem Christentum, als auch gegenüber dem Heidentum.

1. Dies wäre eine wo möglich getreue [2]) Darstellung der Religionspolik Konstantins d. Gr., sowohl als Kaiser aller seiner Untertanen als auch als christlicher Kaiser, denn nur in der dargestellten Form konnte und hat auch Konstantin die von ihm eingeführte Parität aufgefaßt und Zeit seines Lebens an ihr auch festgehalten.

Einerseits das Mailänder Edikt und der Orienterlaß (διδασκαλία), die den Frieden zwischen Christen u. Heiden zu erhalten bezweckten[3]) und andererseits Konstantins beinahe fieberhaften Bemühungen,

---

[1]) „Dieser Schutz des Kaisers konnte der Kirche nützlich werden, notwendig war er ihr nicht", (Dr. A. Pichler. Gesch. der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart. I. Bd. München, 1864, p. 41), wofür das rasche Wachsen der Kirche — die Verbreitung des Christentums gerade zur Zeit der Verfolgungen den vollsten praktischen Beweis bietet abgesehen von dem Umstande, daß die Kirche Christi eben nicht das wäre, was sie ist, sollte ihr Bestand oder auch nur ihre weitere Entwicklung und Ausbreitung von irdischen Mitteln abhängen. vgl. hierüber sehr treffend Pressensé: Il n'est pas vrai, que le christianisme n'ai vaincu que par la croix dorée de Constantin il a vaincu par la croix du Calvaire, il a vaincu malgré les princes . . . . Histoire de trois premiers siécles de l'église chrétienne, par E. de Pressensé, (6 vols. Paris 1858—1867). II. 2. Paris 1861, p. 523 s. Selbst zur Zeit der Wiederherstellung des regenerierten Götterglaubens unter Julian Apostata war die Kirche, im vollen Bewußtsein ihrer inneren Kraft und Stärke als Kirche Christi, um ihre Zukunft gar nicht besorgt. „Ein Wölklein ist's, das bald vorüberzieht" sagt Athanasius auf Julian anspielend. Sozom hist. eccl. V. 15. Theodoret, hist. eccl. 9. Rufin hist. eccl. I. 34. Ein ähnliches Urteil vide bei Basilius Magn. Ep. XVII.

[2]) weil auf alle Tatsachen Rücksicht nehmende und nicht bloß einseitig gemachte Darstellung.

[3]) Das Mailänder Edikt, wie nicht minder die διδασκαλία machen in ihrer Gesamtheit den Eindruck, daß beide Gesetze auch von der Absicht diktiert waren, mit dem Heidentum einen durch die politischen Verhältnisse gebotenen Frieden zu schließen.

die Schismen und Häresien innerhalb des Christentums zu beseitigen,[1]) sind ein unzweifelhafter Beweis hiefür, wie sehr Konstantin am religiösen Frieden innerhalb seines Reiches festhielt, wohl wissend daß die zu Parteikämpfen ausartenden religiösen Streitigkeiten auf die innere Ruhe und Ordnung im Staate rückwirkend waren, indem sie nämlich einesteils die Durchführung der unbedingt notwendigen Staatsreformen zum mindesten erschwert hätten, andernteils aber den Aussenfeinden oder einem umsichtigen Usurpator günstige Gelegenheit zur Invasion resp. zur Usurpation gaben, wodurch der Bestand des Reiches gefährdet werden konnte.

Daß nun Konstantin diesen religiösen Frieden von dem so Vieles abhing, auf jeden Fall haben mußte, selbst wenn er etwas einführen sollte, was für jene Zeit ganz ungewöhnlich gewesen, wozu er aber auch die Kraft in sich fühlte,[2]) kann doch fürwahr nicht Wunder nehmen! Wie so etwas übersehen werden kann, bleibt mir unerklärlich!

Das Christentum zur alleinherrschenden Staatsreligion zu erheben und somit das Heidentum nicht allein als Staatsreligion zu kassieren, sondern überhaupt als „Irtum" zu verbieten und zu vernichten, ging noch nicht an, denn dies widersprach offenbar der Staatsklugheit Konstantins, da er ja bei der überwiegenden Mehrheit der heidnischen Staatsbürger die Folgen eines solchen Entschlusses voraussehen mußte. Das Heidentum als alleinherrschende Staatsreligion zu belassen, war noch weniger am Platze, weil bei Bestand nur einer Staatsreligion, nach damaliger allein möglicher Auffassung die Verfolgung jeder anderen Religion oder wenigstens die gesetzliche Nichtanerkennung derselben erfolgen mußte; was also für das Christentum d. i. gerade für die einzig wahre Religion, eine Wiederkehr des einstigen ungewissen Schicksals der „collegia licita" bedeutet haben würde.

Als Résumé der Religionspolitik Konstantins d. Gr. als Kaiser aller seiner Untertanen, sowie als christlicher Kaiser könnte somit folgendes gelten: Aus *politischen* Beweggründen d. i.

[1]) vgl. das Schreiben Konstantins d. Gr. an Alexander, Bischof von Alexandrien und an Arius, bei Euseb. Vita Const. II. 64—72. — vgl. die Rede Konstantins bei Eröffnung der Synode von Nicäa, Euseb. V. C. III. 12. — vgl. das Schreiben Konstantins an die auf der Synode von Nicäa nicht anwesend gewesenen Bischöfe, Euseb. V. C. III. 16—20.

[2]) Konstantin d. Gr. gewährte beiden Religionen Garantien für ihren Bestand und „war einstweilen mächtig genug eine solche Doppelstellung auszuhalten"; Burckhardt, a. a. O. p, 352.

im Hinblick auf die überwiegende Mehrheit seiner Untertanen konnte, ja durfte der Kaiser Konstantin noch nicht das Heidentum als Staatsreligion kassieren und das Christentum zur alleinherrschenden Staatsreligion erheben — aus *religiösen* Beweggründen jedoch mußte der christliche Kaiser die bloße Duldung des Galerius bis zur vollen Gleichberechtigung des Christentums mit der noch bestehen gebliebenen alten Staatsreligion erweitern!

2. Wie wir gesehen haben, hatte also Konstantin in seinem politischen Scharfsinn und Weitblick, gepaart mit der inneren Überzeugung von der Wahrheit, sowie von der ihr entsprechenden moralischen Stärke des Christentums den für seine Zeit richtigsten d. i. anwendbarsten Modus herausgefunden und auch ohne Scheu vor der Neuheit angewendet.

Das Christentum wollte ja nichts mehr; es brauchte auch nichts mehr als die Gerechtigkeit des Staates d. i. den Schutz vor Ungesetzlichkeiten und Störungen; und darauf hatte es sein gutes Recht, da ja die Christen weder dritten Personen und noch weniger dem Staate Anlaß zu Klagen dieser Art gegeben haben.

Das Heidentum andererseits, belassen im Genusse seiner Rechte und Privilegien und unbehindert in seinem Kultus hatte im Grunde genommen, keinen Grund zur Klage umsomehr, da die Heiden zum guten Teil schon lange vor dem unüberwindlichen Gotte der Christen, den sie nach ihrer Auffassung als Kriegsgott sich vorstellten, eine gewisse Scheu nicht verbergen konnten.

3. Geradezu die Apotheose für die Religionspolitik Konstantins bildet ohne Zweifel die von Eusebius [1]) erwähnte, aus Pietät gegenüber dem toten christlichen Kaiser geprägte Konsekrationsmünze, die sich Jahrhunderte lang in volkstümlichen christlichen Kreisen behauptet hatte.[2])

In Konstantinopel geprägt zeigt die Münze auf dem Avers das verhüllte Haupt Konstantins d. Gr., welches die Umschrift trägt: DV CONSTANTINUS PT AVG [3]) (divus Constantinus pater Augustorum).[4]) Auf dem Revers ist die Auffahrt Konstantins, dessen

---

[1]) Vita Const. IV. 73.

[2]) Schultze. Gesch. d. Untergangs, I. p. 66.

[3]) vgl. Abbildung in The numismatic chronicle, vol. XVII. (London 1877), pl. VIII. n. 13. 14.

[4]) Schultze, Quellenuntersuchungen zur Vita Constantini, im Z. f. K. G. XIV. 1894, p. 508.

Haupt gleichfalls verhüllt ist, „in genauem Anschluß“[1]) an die Himmelfahrt des Profeten Elias dargestellt, welche letztere auf altchristlichen Denkmälern oft vorkommt, da sie in der sepulkralen Symbolik den Eingang des Toten in das jenseitige Leben vorstellte..[2])

Es sollte wohl diese von den Christen zu Ehren Konstantins d. Gr. geprägte Münze mit der christlich aufzufassenden Embleme auf der einen Seite, mit der heidnischen Legende auf der anderen Seite, welche letztere die Christen durchaus nicht zu stören schien, da ja nicht einmal Eusebius „sich veranlaßt gesehen hatte, dieses heidnisch aufgefaßte Aversbild zu verschweigen oder mit irgend welcher Allgemeinheit undeutlich zu machen“,[3]) auf die Religionspolitik Konstantins d. Gr. hinweisen. Anders wäre eine solche Münze unverständlich.

4. Es darf an dieser Stelle nicht unerwähnt gelassen werden, daß die dankbare Kirche ihren Befreier unter die Heiligen einreihte. „Darin spricht sich die bewußte Anerkennung der gewaltigen Größe und Bedeutung dieses Mannes und seiner Regierung aus“.[4])

Ein Beweis hiefür, daß Konstantin im Leben an der Parität beider Religionen festgehalten hatte, ist der Umstand, daß diese Gleichberechtigung nach seinem Tode dem Andenken seiner Person einen doppelten Charakter beilegte.

Christen wie Heiden beeilten sich nämlich das Andenken des großen Kaisers, der ungeachtet seiner persönlichen religiösen Überzeugung seinen Zeitgeist so gut verstanden hatte und so glücklich war, die richtigsten Folgerungen aus den gegebenen Verhältnissen zu ziehen, mit den größten Ehren, die sie geben konnten, zu beehren. Die Christen erhoben ihn unter die Apostelgleichen und unter die Heiligen, die Heiden machten ihn zu ihrem Divus. Die Tendenz ist somit bei den Christen und bei den Heiden dieselbe, wenn auch die Veranlassung eine verschiedene gewesen ist. Wie Konstantin nicht als Christ zum Divus erhoben wurde, so ist er andererseits nicht als Pont. Max., der das Heidentum nicht nur nicht vernichtet, sondern sogar in seinen Rechten gegenüber den Christen beschützt hatte, zum Heiligen und Apostelgleichen emporgestiegen.

---

[1]) Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 66, Akg. 2.
[2]) idem, Archäologische Studien, Wien 1880, p. 17.
[3]) idem, Z. f. K. G. XIV. p. 500 s.
[4]) idem, R. E. X. p. 770. — Zonar. XIII. 11.: ὁ μὲν τρισόλβιος βασιλεύς.

5. Hat jedoch der Kaiser Konstantin d. Gr. im Prinzip mit Rücksicht auf die zwingende Gewalt der Umstände die Parität ins Leben gerufen und an ihr in der Praxis, so gut oder schlecht es eben ging, auch festgehalten, so hat Konstantin als christlicher Kaiser eine solche Gleichberechtigung, abgesehen von dem Umstande daß das Heidentum inhaltos geworden, seinem vollen Verfallen nicht bloß entgegen ging, sondern vielmehr entgegen lief, denn doch für den idealen Zustand der Dinge nicht halten können, der einmal festgestellt für immer bestehen sollte. Als Staatsmann und Kaiser zog wohl Konstantin die tief wurzelnde allgemein verbreitete Auffassung von nur einer Staatsreligion in Erwägung, als Christ jedoch kannte er die innere Kraft des Christentums; dann ist es nur selbstverständlich, daß er in der Gleichberechtigung nur ein „notwendiges Übergangsstadium"[1]) sah, das er schon selbst nach Möglichkeit zu verkürzen suchte. Seine vorsichtige Religionspolitik gerichtet auf die Christianisierung des römischen Reiches bietet hiefür den vollen Beweis.

6. Ich habe im vorhergehenden mir die Mühe gegeben, ein klares volles Bild der ganzen Religionspolitik Konstantins d. i. sowohl gegenüber dem Christentum als auch gegenüber dem Heidentum zu geben, denn erst auf Grund einer Würdigung aller Tatsachen aus dem Leben und Wirken dieses Kaisers können wir Konstantin d. Gr. als antiken, nicht modernen Charakter ganz verstehen, nur so seiner genialen Größe gerecht werden.

---

[1]) wie dies Brieger, a. a. O. p. 183. s. sehr richtig hervorhebt und ausführlich dartut. vg. auch Суворовъ Курсъ p. 456. Учебникъ, p. 578 s. — Бердниковъ, кратк. курсъ p. 220. Uhlhorn a. a. O. p. 371 s. Кургановъ, a. a. O. p. 19. Auch schon Riffel, a. a. O. p. 76 spricht von einer Übergangsperiode; da er sie jedoch nicht anders zu erklären weiß, als unter Annahme einer Religionsmengerei, bekommt seine Übergangsperiode einen ganz besonderen Anstrich. Riffel drückt sich demnach folgendermaßen aus: „Diese Übergangsperiode von der Duldung der christlichen Kirche" — die „der heidnischen Religionsgesellschaft gleichgestellt" gewesen", ibid. p. 79. — bis zu ihrer, die gänzliche Auflösung des Heidentums herbeiführenden Alleinherrschaft"; nach Riffel hat diese Übergansperiode „nur wenige Jahre, d. i. bis zur Erlangung der Alleinherrschaft Konstantins d. Gr. gedauert. Schultze, Gesch. d. Untergggg. I. p. 51. spricht von einem Übergangsstadium, „in welchem sich der Staat unter Konstantin befand"; dies ist nach Schultze wohl jenes Stadium, in welchem der Staat seine alte heidnische Staatsreligion abstreifte und die neue christliche Religion zur Staatsreligion annahm. — Da Schultze jedwede Parität entschieden ablehnt, ist mir Schultze's Übergangsstadium nicht

Konstantin kann eben nur „aus seiner Zeit“ beurteilt und gewürdigt werden, und nicht „nach der subjektiven Auffassung moderner Köpfe“.[1]) Daß nach heutiger Auffassung diese oder jene seiner Taten nicht ganz zu billigen ist, mag schon zutreffen, im Interesse einer objektiven geschichtlichen Beurteilung müssen wir ihn aber nur so auffassen und darstellen, wie er gewesen ist, und nicht wie er uns heute am besten entsprechen würde.

Diese vorsichtige Religionspolitik Konstantins d. Gr., unmerklich, Schritt für Schritt in wohl durchdachten Formen einerseits das römische Reich zu christianisieren und andererseits das Heidentum sowohl in seiner Stellung als Staatsreligion als auch als Irrtum immer mehr zurückzudrängen, vergl. trefflich charakterisiert von Schultze:[2]) „das Verfahren der Konstantinischen Religionspolitik ist gewesen, langsam und stuffenweise auf das vorgesetzte Ziel loszuschreiten.[3]) Das hatte seinen natürlichen Grund in der Beschaffenheit der Verhältnisse und es gehört zu den Ruhmestiteln der Staatskunst Konstantins diese Verhältnisse richtig erkannt und richtig gewürdigt zu haben“.

Hierin liegt in der Tat „das ganze Geheimnis der Konstantinischen Religionspolitik“, die von den Gegnern der Christlichkeit Konstantins in subjektiver Voreingenommenheit so sehr mißverstanden wurde, daß eine christliche Gesinnung sogar überhaupt negiert wird; von den Verteidigern dieser letzteren jedoch wird, sowohl was

---

recht klar. In was für einem *Rechtsverhältnis* zum Heidentum einerseits und zum Christentum andererseits, stand nämlich dann der Staat während dieses Übergangsstadiums? Wenn es auch wahr ist, daß der Kaiser Konstantin „in ununterbrochener Folge“ „dem Heidentum nahm und dem Christentum gab“, so erklärt dieses Nehmen und Geben denn doch nicht das *rechtliche* Verhältnis des Staates zum Heidentum und zum Christentum. Bei Staatsaktionen, vor den Schlachten etc. machen, wohl wahr, die heidnischen Auspicien den christlichen Gebeten Platz, Gesetze werden im christlichen Geiste erlassen — das Staatsgebäude erhält einen christlichen Charakter — doch die Rechte und Privilegien, die das Heidentum schon besessen hat, behält es auch weiterhin und das Christentum erhält die *gleichen* Rechte per analogiam, wie dies Schultze selbst hervorhebt, so daß gleichzeitig sowohl das Heidentum als auch das Christentum Rechte u. Privilegien genossen, die sogar gleichzeitig einander nicht ausschloßen!

[1]) O. Seeck, Die Bekehrung Konstantins d. Gr. in Deutsche Rundschau, Bd. LXVII. Berlin 1891 (April—Iuni), p. 73.

[2]) Z. f. K. G. VIII. p. 525.

[3]) Nur hat meiner Ansicht nach Konstantin weder was die Christianisierung des römischen Staates, noch auch was die Vernichtung des Heidentums anbelangt, die letzte Stufe, und noch weniger das Ziel selbst erreicht (anders Schultze). Seine Bedeutung besteht darin: das Ziel vorgesteckt und den Weg zur sichersten Erreichung dieses Zieles vorgezeichnet zu haben.

die Christianisierung des Staates als auch was die Vernichtung des Heidentums anbelangt, diese Konstantinische Religionspolitik so sehr potenziert, daß die allseits anerkannte, ausgezeichnete und in der Geschichte alleinstehende Staatskunst Konstantins sehr in Zweifel gezogen werden müßte.

§ 16.

Die Religionspolitik der Söhne Konstantins d. Gr.

1. Im Jahre 338 teilten die drei Söhne Konstantins d. Gr. zu Sirmium ihr Erbe folgendermassen unter einander auf: Dem ältesten unter ihnen, Konstantin II (337—340) fielen die Provinzen: beide Gallien, Britannien und Spanien zu; dem Konstans (337—350) wurden die Provinzen: Afrika, beide Italien und Illyrien zugesprochen. Seit 340 d i. nach dem für Konstantin II. unglücklich ausgefallenen Bruderkriege, regierte Konstans über den ganzen Occident; Konstantius, der jüngste unter ihnen, erhielt Thracien, Ägypten und Asien. Seit 351. d. i. nach dem Siege über den Usurpator Magnentius bei Mursa in Panonien, genauer jedoch erst nach dessen Tode im Jahre 353, wird Konstantius Alleinherrscher über Orient und Occident.

2. Was die Religionspolitik der Söhne Konstantins d. Gr. anbelangt, wäre Folgendes anzuführen:

Über die Religionspolitik Konstantins II. fehlen [1]) genauere Angaben; doch kann im allgemeinen behauptet werden, daß er der Religionspolitik seines Vaters gefolgt ist,[2]) denn auf seinen Münzen werden neben christlichen Zeichen auch heidnische Embleme und Legenden geprägt.[3])

Wie Konstantin II., so trägt auch Konstans seine christliche Überzeugung offen zur Schau.[4]) Auch Konstans ist gerade so, wie Konstantin II. ein Anhänger des Nicaenums [5]) und tritt deshalb oft genug gegen seinen arianisch gesinnten Bruder Konstantin auf; [6]) was jedoch seine Religionspolitik gegenüber den Heiden

---

[1]) Schultze, a. a. O. I. p. 71.

[2]) Кипарисовъ, a. a. O. p. 187, Akg. 1.

[3]) So kommen Münzen mit Mars, Sol, Jupiter, Anubis vor; Madden in The numismatic chronicle, vol. XVIII. — Cohen, Méd. des Emp. Rom. VI. n. 10. 12. 52. 102. 105—107. 111—116. u. A.

[4]) vgl. die Münzen bei Madden, vol. XVIII.. — Cohen, VI. — Schultze, R. E. X. p. 772.

[5]) Athanasius, Apol. c. Arian. cap. 87.

[6]) Konstans zwingt den Konstantius unter Androhung eines Krieges zur Einberufung der Synode von Sardica im J. 347. Sokrat. hist. eccl. II. 22. 23.,

anbelangt, so geht Konstans in manchem[1]) Hand in Hand mit Konstantius.

Des Zusammenhanges wegen muß auch der Religionspolitik des Usurpators Magnentius (350—353) Erwähnung getan werden. Auch dieser war ein Christ[2]) und bekannte sich offen zum Christentum,[3]) doch mußte er aus politischen Rücksichten[4]) die nächtlichen d. i. die magischen[5]) Opfer, an denen die Heiden zäher fest zuhalten schienen als an den sonstigen Kultushandlungen, wieder gestatten.[6])

3. Für unsere Frage ist jedoch am aller wichtigsten die die Religionspolitik des Konstantius.

Konstantius war ein Christ aus Überzeugung;[7]) „von vornherein in das Christentum hineingewachsen" war Konstantius „eine konkretere geschlossenere christliche Persönlichkeit als selbst sein Vater".[8])

Nicht in der Beamtenschaft, nicht in seiner eigenen Tätigkeit, sondern im Christentum, in der Gottesfurcht sah Konstantius die festere Grundlage eines gedeihlichen Staatswesen.[9]) Hieraus erklären sich auch seine strengen Gesetzen, wie überhaupt sein manchmal gewaltsames Vorgehen gegen das Heidentum, wobei jedoch einzelne unduldsame[10]) Christen größere Schuld tragen.

(Migne, s. gr. LXVII. col. 246 s.) — Sozom. hist. eccl. III. 20. 21 (Migne, ibid. col. 1099). — Theodoret hist. eccl. II. 6. (Migne s. gr. LXXXII. col. 1018.)

[1]) vgl. das weiter unten angeführte Gesetz l. 4. Cod. Theod. XVI. 10. doch ist er sich dessen bewußt, daß er auch für das Heidentum Sorge tragen müsse. Im l. 3. XVI. 10. a. d. J. 342 gestattet er nicht, daß Tempel außerhalb der Stadt (Rom) zerstört werden, mit der Begründung, daß viele dieser Tempel als Plätze für Nationalspiele dienen. In einem solchen Falle darf nichts vernichtet werden, was die Zufriedenheit des Volkes erheischt. Daß dieses Gesetz von Konstant erlassen wurde vgl. Beugnot, a. a. O. I. p. 139. — Кипарисовъ, a. a. O. p. 188. — Allard, a. a. O. p. 186. Über die sonstige den Heiden nicht sehr feindliche Haltung des Konstant, vgl. Beugnot, Купарисовъ, Allard, l. c.

[2]) Athanasius, Apol. ad. Const. c. 6. -- Philostorg. III. 26.

[3]) vide seine Münzen mit christlichen Symbolen, Cohen VI. n. 1. 6. 17. 29. 31—36. u. A.

[4]) Schultze, R. E. X. p. 773.

[5]) Richter, a. a. O. p. 673. Akg. 29. vgl. auch p. 124.

[6]) vgl. l. 5 Cod. Theod. XVI. 10.

[7]) Гидуляновъ, Восточные патріархи, p. 216 s.

[8]) Schultze, R. E. X. p. 772.

[9]) l. 16. Cod. Teod. XVI. 2. aus. d. J. 361: scientes, magis religionibus quam officiis et labore corporis vel sudore nostram rem publicam contineri.

[10]) vide z. B. Maternus Firmicus, De errore prof. rel. besonders XXVIII. 6. (Migne, s. l. XII. 1019 ss.) und a. a. O. (cap. XX. XIX.)

A. Konstantius gegenüber dem Heidentum als Christ und christlicher Kaiser.

Als eifriger Christ verurteilt Konstantius das Heidentum als „Aberglaube“ (superstitio) „Wahnsinn“ (insania) etc. und hätte es am liebsten, in seinem heißblütigen Naturell, mit einem Schlage erstickt. Zu diesem Zwecke erließ er auch, ganz im Gegensatze zu seinem Vater, eine ganze Reihe von Gesetzen, deren Text diese Absicht offen aussprechen.

Das erste, auf die Vernichtung des Heidentums abzielende Gesetz (l. 2. XVI. 10.) erließ Konstantius jedoch nicht gleich zu Anfang einer Regierung, sondern erst im Jahre 341.

Das nächste Gesetz (l. 4. ibid.) folgte aller Wahrscheinlichkeit nach erst im Jahre 353 [1]) nach.

Im Jahre 356 wird das dritte, die Vernichtung des Heidentums bezweckende Gesetz erlassen, (l. 6. ibid.).

Im Jahre 353 entzieht [2]) Konstantius die von Magnentius den Heiden gegebene Bewilligung, nächtliche Opfer zu feiern.

Gegen den Hausgottesdienst und im allgemeinen gegen die geheimen Opfer erläst Konstantius im Jahre 356 ein spezielles Gesetz [3]); selbstverständlich wird denjenigen, die erwiesener Massen opfern, oder Götterbilder verehren die Todesstrafe angedroht.

Mit Rücksicht auf diese Gesetze, sowie auf seine sonstige feindliche Haltung, auf sein gewaltsames Vorgehen [4]) gegen das Heidentum wird Konstantius als fanatischer Heidenverfolger [5]) hingestellt, der das Heidentum verpönte und das Christentum zur Staatsreligion, d. i. zur alleinherrschenden Staatsreligion erhob. [6])

---

[1]) Cod. Theod. ed. Bonnae p. 1613, dem sich Schultze, Gesch. des Untergangs, I. p. 76. Akg. 1. anschließt, datieren dieses Gesetz in das Jahr 346. Gothofredus, Chastel a. a. O. p. 83 treten für das Jahr 353 ein; so auch Кипарисовъ, a. a. O. p. 188. — Allard, a. a. O. p. 187. Die spätere Datierung in die Zeit der Alleinherrschaft scheint auch mir näher zu liegen, denn es ist wahrscheinlicher, daß Konstantius erst als Alleinherrscher die Todesstrafe angedroht hatte; war doch Konstant kein so ausgesprochener Gegner des Heidentums, und, was Hauptsache ist, kein überhasteter Gesetzgeber.

[2]) l. 5. Cod. Theod. XVI. 10.

[3]) l. 6. Cod. Theod. IX. 16.

[4]) Tempel wurden mit Gewalt zerstört oder aber verschenkt, verkauft; Sozom. hist. eccl. III. 17. — l. 8. Cod. Theod. X. 1. deutet auch darauf hin. — Libanius, Pro templis, ed. Reiske, tom. II. p. 22. 185 ss.

[5]) „Der innere Widerwille Konstantins gegen den gemeinen Götzendienst hat sich bei dem Sohne zum Abscheu und zu „fanatischem Hasse gesteigert“; Schultze, a. a. O. I. p. 95.

[6]) Richter, a. a. O. p. 124.

Betrachten wir jedoch die Religionspolitik des Konstantius näher. Wenn die oben angeführten Gesetze gegen das Heidentum mit der Strenge, mit der sie erlassen wurden, auch in die Praxis gesetzt worden wären, hätte das Heidentum geradezu über Nacht erstickt werden müssen, denn der Wortlaut dieser Gesetze besagt folgendes: cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicumque contra legem divi principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis jussionen ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et presens sententia exseratur; (l. 2, XVI. 10.) -- Placuit omnibus locis atque urbibus claudi protinus templa et accessu vetitis omnibus licenciam deliquendi perditis abnegari. Volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere. Quod si quis aliquid forte huius modi perpetraverit, gladio ultare sternatur. Facultates etiam perempti fisco decernimus vindicari et similiter affligi rectores provinciarum si facinora vindicare neglexerint; (l. 4. ibid.).

Die Realisierung dieser Gesetze blieb weit hinter dem Wortlaut derselben zurück. Schon die öftere Wiederholung dieser, zur Vernichtung des Heidentums erlassenen Gesetze, spricht für deren Resultatlosigkeit. Wenn auch Konstantius nach Erlaß dieser zwei Gesetze noch genug lange regierte und reichlich Zeit gehabt hatte, diese seine Gesetze mit entsprechendem Nachdruck zu realisieren, so tat er es doch nicht. Es scheint somit mehr als wahrscheinlich zu sein, daß diese Gesetze mehr Drohungen [1]) enthielten als wirklich bindende Gesetze waren, denn die auf den Opferdienst gesetzte Todesstrafe ist niemals [2]) dekretiert worden. Und dies ist bloß darauf zurückzuführen, daß die Regierung, sich dessen

---

[1]) Nicht mit Unrecht stellt Richter a. a. O. p. 106 die Äußerungen der christlichen Kaiser gegen den heidnischen Aberglauben als „mehr bloße Proklamationen" hin, denn der Ton dieser Gesetze ist mehr jener eines Predigers, als jener des Kaisers. Der Kaiser hätte doch vor allem im Sinne seines Gesetzes sagen müssen: die staatsrechtliche Stellung des Heidentums und dessen Priester ist aufgehoben — deren Rechte und Privilegien sind anuliert.

[2]) Richter, a. a. O. p. 124. — Кипарисовъ, a. a. O. p. 194. — Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 89. Akg. 2. — Allard, a. a. O. p. 189. Was Amm. Marcellinus, XIV. 5, 9. berichtet, bezieht sich bloß auf politische Prozesse. Libanius, ed. Reiske, tom. II. p. 11. berichtet davon, daß die Heiden, ganz im Widerspruch mit den bestehenden Gesetzen, die Götter verehrten. Von einer Hinrichtung, die an Heiden bloß deswegen vollzogen sein sollte, weil sie bei Verrichtung von Kulthandlungen aus religiösen Motiven (vgl. bei Amm. Marcellin, XIX. 12. der Fall mit dem Philosophen Demetrius Chytras) betreten wurden, weiß Libanius gar nichts.

vollkommen bewußt, Gesetze erlassen zu haben, für deren Durchführung die Zeit noch nicht gekommen war, „in der Praxis sich milder wird gezeigt haben als in der Gesetzessprache“,[1]) denn „die Macht der Tatsachen erwies sich doch stärker als der Fanatismus dieses Konstantiners“.[2])

Das zwischen diese, zur Vernichtung des Heidentums erlassenen Gesetze eingereihte l. 3. XVI. 10 aus dem Jahre 346 [3]) würde einiges Licht in diese dunkle Frage bringen. Es wird nämlich angeordnet: ut aedes templorum quae extra muros sunt positae, intactae incorruptaeque consistant. Nam cum ex nonnullis vel ludorum vel agonum origo fuerit exorta, non convenit ea convelli, ex quibus populo Romano praebeatur priscarum sollemnitas voluptatum.

Jeder mochte sich dieses Gesetz erklären wie er wollte; doch eines steht fest, daß die zu Ehren irgend eines Gottes von altersher veranstalteten Volksspiele nebst den mit diesen letzteren verbundenen Gastmahlen gestatten waren.[4]) Konnten nun diese Volksspiele von dem mit ihnen im engen Zusammenhange stehenden Kultus der betreffenden Gottheit ganz losgelöst werden? Wohl kaum! Somit wird durch l. 3. das so streng scheinende Gesetz l. 2. bedeutend gemildert. Selbst wenn l. 3 in erster Linie für den Occident, für Rom, erlassen worden wäre, so hatte es doch auch im Orient Geltung, denn can. 39 von Laodicäa, welche Synode in der Zeit nach 341 abgehalten wurde, verbietet den Christen die Teilnahme an den heidnischen Festen und Festmahlen. Somit wurden im Orient trotz der Gesetze des Konstantius heidnische Feste unbehindert gefeiert.

„Daraus“ d. i. nach Erlaß solcher die Vernichtung des Heidentums im Auge habenden Gesetze, „folgt freilich nicht, daß in dem weiten Umfange des Reiches die Opferfeuer ausgelöscht und die Tempel geschlossen oder zertrümmert worden seien“;[5]) im

[1]) Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 89. — Wohl deswegen konnte Gregor von Naz., Oratio I. invect. ausrufen: „Welche Freiheiten haben wir euch genommen? Wo haben wir den Pöbel gegen euch aufgeregt? Wo haben unsere Beamten ungesetzlich gegen euch verfahren? Wo hat man euch in Gefahr des Lebens gebracht?“ Mit voller Begründung faßt Schultze, a. a. O. p. 94. diese Worte Gregors als „rethorische Verwendung tatsächlicher Verhältnisse“ auf.

[2]) idem, a. a. O. I. p. 116.

[3]) ed. Bonnae des Cod. Theod. nimmt dieses Jahr an.

[4]) Riffel, a. a. O. p. 83.

[5]) Schultze, Gesch. d. Untergg. I. p. 92 s. — Daß der Götterkultus de facto überall noch bestand, möge aus einigen wichtigen Beispielen ersehen werden. Der erste Beamte des Reiches, der römische Stadtpraefekt Tertullus

Gegenteil werden noch immer „mit Illumination die Götterfeste begangen, an den Quellen und Flüssen steigt der Dampf der Opfer auf; die steinernen Götterbilder haben noch ihre gläubigen Verehrer".[1]) Auch selbst in einigen Gegenden des schon stark christianisierten Orients besonders „im göttlichen Ägypten",[2]) und in dessen Hauptstadt Alexandrien bestand der heidnische Gottesdienst noch öffentlich und ungestraft weiter.[3])

Des weiteren verbot Konstantius unter Todesstrafe in einer Reihe von Gesetzen[4]) aus den Jahren 357 und 358 die abenteuerlichen und betrügerischen, ja verbrecherischen Gewerbe der Magier, der Haruspices, Chaldäer, Auguren, die alle im Volksmunde „Schadenstifter" malefici[5]) — genannt wurden, und die (besonders die Magier) auch das Gesetz als humani generis inimici hinstellt.[6]) Im Jahre 359 und auch später ließ Konstantius an einigen die Todesstrafe auch wirklich vollziehen, „doch nicht um ihres religiösen Bekenntnisses willen",[7]) sondern aus dem Grunde, weil die Erwähnten der Teilnahme an der schon früher von Konstantin d. Gr. und jetzt neuerdings sehr strenge verbotenen, geheimen Haruspizin, die sich durch politische Umtriebe[8]) sogar als staat-

muß, von der tumultuierenden Menge hiezu gezwungen, im Kastortempel zu Ostia ein feierliches Opfer darbringen, um eine glückliche Einfahrt der durch Stürme zurückgehaltenen Kornflotte zu erbitten. Amm. Marcellinus, XIX. 10, 1. ss. — Bekehrte Christen kehren zur Mantik, ja sogar zum Rauchopfer zurück, vide Cyrill von Jerusalem, Katechesen (gehalten in Jerusalem um das Jahr 347) XIX. 6. 7. 8, (Migne, s. gr. XXXIII. col. 1069 ss. 1073), IV. 37. (Migne, ibid. col. 501 s.), VI. 11. (Migne, ibid. col. 556.), Prokateeh. 16. Wenn der von Henning aufgefunde Brief Julians auf Wahrheit beruht, soll sogar ein Bischof, Pegasios (Bischof des alten Ilion) ein Götterfreund, und zwar ein Heliosanbeter gewesen sein; vgl. das Nähere bei Schultze, Geschichte des Untergangs I. p. 86 s.

[1]) vgl. die erwähnten Katechesen Cyrill's von Jerusal. l. c.

[2]) Sozom. hist. eccl. IV. 10. — Descriptio mundi et gentium, (aus den Jahren 350—353), (ed. Müller, Geographi graeci minores, II. p. 513 ss.), c. 34. (p. 519 ss.) — Libanius, Pro templis, II. p. 181 — Themistius, Oratio IV. — Allard, a. a. O. p. 189.

[3]) Beugnot, a. a. O. I., Constantius et Constans. p. 147. — Richter a. a. O. p. 125.

[4]) l. 4. 5. 6. Cod. Theod. IX. 16.

[5]) Richter, a. a. O. p. 124.

[6]) l. 6. IX. 16.

[7]) Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 89 — Richter, l. c.; dagegen Lasaulx, Untergang des Hellenismus, p. 57, jedoch mit Unrecht, wenn es auch richtig ist, daß durch diese Gesetze in erster Linie Heiden betroffen wurden weil sich die Christen von Mantik, Wahrsagerei etc. ferne hielten.

[8]) Es wurden nämlich die Orakel befragt, wer der Nachfolger des Konstantius sein werde; Richter, l. c. vgl. auch p. 106.

gefährlich in Mißkredit gebracht hatte und auch sonst Gelegenheit zu anderen Verbrechen gab, beschuldigt wurden.

An dieser Stelle kann ich eine symptomatische Erscheinung, die gerade sich im Orient ereignet hatte und die ganze Religionspolitik des Konstantius in das rechte Licht stellt, nicht unerwähnt lassen. Bei der Vertreibung des Athanasius im J. 356 haben kaiserliche Beamte die Hilfe des heidnischen Pöbels in Anspruch genommen. Und so kam es, daß unter den Augen, ja gewiß mit Zustimmung der allerdings arianisch gesinnten Regierung, die aber trotz alledem die von ihrem Kaiser Konstantius zur Vernichtung des Heidentums und dessen Kultus erlassenen Gesetze zu vollführen hatte, gerade durch diese geächteten Heiden Kirchen, allerdings orthodoxe, ungestraft profaniert und Kleriker, gleichfalls ortodoxe. mißhandelt wurden. Ja noch mehr, es soll sogar in einer Kirche Alexandriens den Göttern Hymnen gesungen und selbst Opfer dargebracht worden sein, während Christus verflucht wurde.[1])

Um möglichst viele Unterschriften, selbst *heidnische* in einer Petition an den Kaiser und gegen Athanasius zu gewinnen, wurde von der Regierung den Heiden als Gegenleistung Schonung der Heiligtümer versprochen.[2])

Welch ein Wunder, wenn die Heiden frohlockten und das freudige Gerücht von Mund zu Munde ging: „Konstantius ist ein Heide geworden“.[3])

Und dies alles nach Erlaß jener die Vernichtung des Heidentums bezweckenden Gesetze!

B. Wie sehr Konstantius trotz seiner persönlichen Abneigung gegenüber dem Heidentum, seiner Doppelstellung als Kaiser nicht allein der christlichen, sondern auch der heidnischen Untertanen sich bewußt war, und wie klar es ihm gewesen ist, daß das Heidentum noch nicht ganz seine einstige innige Verschmelzung mit dem Staate eingebüßt hatte, beweist der Umstand, daß er „den Helenismus theoretisch als eine legitime Religion auch weiter gelten ließ“ [4]) und hieraus die Konsequenzen zog.

---

[1]) Athanasius, Encyclica ad Episcopos epistola, c. 3. (Migne, s. gr. XXV. col. 228 s.).

[2]) Athanasius, hist. Arian. c. 55. Migne ibid. col. 750, Ἕλληνες μὲν οὖν, ὥσπερ ὠνούμενοι τῇ ὑπογραφῇ τὴν τῶν εἰδώλων ἑαυτῶν ἀσυλίαν...

[3]) Athanasius, hist. arian. c. 56. Migne ibid. col 761. Τά τε γὰρ εἴδωλα ἑαυτῶν εὐφήμουν καὶ ἔλεγον: Ἕλλην γέγονε Κωνστάντιος.

[4]) Richter, a. a. O. p. 541.

Er behielt nicht allein den Titel eines Pontifex Maximus,[1]) sondern auch die Würde, indem er die dem Pont. Max. zukommenden Rechte gegenüber dem gesamten heidnischen Kultus auch ausübte. Und nur in diesem Sinne läßt es sich erklären, wie es kommen konnte, daß derselbe Konstantius, der in Konstantinopel strenge Gesetze gegen das Heidentum erließ, so daß der sehr unduldsame christliche Rhetor Maternus Firmicus den Kaiser deswegen lobpreiste,[2]) in Rom jedoch im Jahre 357, einerseits von den Heiden (vom Senate und vom römischen Volke) sehr feierlich empfangen wurde,[3]) andererseits aber als Pontifex Maximus auftrat und handelte. Konstantius bestätigte nämlich die Privilegien der Vestalinnen, verteilte die Priesterwürden unter die angesehensten Römer, gewährte große Staatsbeiträge den Tempeln und für heidnische Volksspiele.[4])

Schon hieraus läßt sich ganz ungezwungen der Schluß ziehen, daß Konstantius, ungeachtet der von ihm erlassenen Gesetze, das Heidentum, und wäre es bloß aus „ausgesuchter Höflichkeit" [5]) doch als noch bestehende Staatsreligion anerkannt[6]) und ihr als solcher gegenüber seine „Achtung" bezeugt hatte,[7]) umsomehr da er sich als deren Pontifex Maximus fühlte.

Im Jahre 358 erließ Konstantius, ohne Zweifel kraft seines Oberpontifikates, ein Gesetz betreffend die Wahl der Oberpriester für die Provinz Afrika,[8]) ja schon im Jahre 346 sprach ein Gesetz[9])

---

[1]) vide Zosimus, a. a. O. IV. 36. — Corp Inscr. lat. III. 3705. — Dessau, p. 164, n. 732.

[2]) De errore prof. rel. cap. 29. Migne sl. XII col. 1045 ss.

[3]) Beugnot, a. a. O. I. p. 145. — Chastel, a. a. O. p. 80; mag sein, das *auch* ad captandam benevolentiam, Schultze, R. E. X, 771.

[4]) Q. Aurelius Symmachus, Epistolarum libri decem lib. X. epist. 61, Migne s. l. XVIII. col. 391: nil ille decerpsit sacrarum virginum privilegiis, decrevit nobilibus sacerdotia, Romanis caeremoniis non negavit impensas et per omnes vias aeternae Urbis laetum secutus senatum, vidit placido ore delubra, legit inscripta fastigiis deum nomina, percantantus est templorum origines, miratus est conditores.

[5]) Schultze, Gesch. d. Untergg. I. p. 91.

[6]) Cumque alias religiones ipse sequeretur, has servavit imperio. Suus enim cuique mos, suus cuique ritus est; Symmachus, l. c. vgl. auch Amm. Marell. XVI. 10. 20.

[7]) Loening, a. a. O. I. p. 45.

[8]) l. 46. Cod. Theod. XII. 1.

[9]) l. 2. Cod. Theod. IX. 17.

vom Aufsichtsrecht der Pontifices über die sakralen Institutionen; [1]) hiemit wird die autoritative Stellung der Pontifices innerhalb des ganzen Sakralwesens auch für die Zukunft als rechtlich anerkannt.

Zahlreiche Staatsbeamte, nicht allein niedere, sondern auch höhere, waren Heiden.[2])

Einige Münzen des Konstantius tragen rein heidnische Zeichen und Legenden.[3])

Die Tatsache, daß der röm. Senat den Konstantius unter die Divi erhob,[4]) ist wohl ein Beweiß hiefür, daß Konstantius in den Augen seiner Zeitgenossen durchaus nicht als gar so großer Götterfeind und Heidenverfolger gegolten hat, als wie er heute hingestellt wird. Abgesehen davon, daß nicht jedem Kaiser diese höchste Verehrung zuteil wurde, lag keine moralische Verpflichtung gegenüber dem lebenden Kaiser vor, „alter Gewohnheit zu folgen" [5]) und eine unverdiente Konsekration auszusprechen, weil doch Julians heidnische Gesinung, sowie dessen Haß gegenüber Konstantius niemandem ein Geheimnis sein konnte.

C. Aus dem Gesagten resultiert, daß die Söhne Konstantins d. Gr., hauptsächlich Konstantius, nicht mehr in den Bahnen der vorsichtigen Religionspolitik ihres Vaters geblieben waren, nicht

---

[1]) Unter Hinweis auf diese zwei Gesetze, sagt Schultze, Gesch. des Untergangs, I. p. 91: Konstantius hat „in gleicher Weise wie sein Vater die Rechte der heidnischen Sacerdotien geschont, aber doch nur insofern diese zivilen oder sakral-juristischen Inhalts waren". Die Anerkennung der wichtigsten Rechte der Sacerdotien spricht dafür, daß auch deren Träger in ihrer Eigenscaft als Priester vor dem Recht anerkannt wurden. Wohl deshalb korrigiert sich Schultze, in R. E. X. p. 772; unter Hinweis auf diese zwei Gesetze sagt er: „Trotzdem hat das Heidentum nicht nur als religiöser Glaube und priesterliche Institution weiter gelebt, sondern sein Bestand ist auch in der Form gewisser Einrichtungen in kaiserlichen Schutz genommen".

[2]) Richter, a. a. O. p. 125. — Allard, a. a. O. p. 186 s.

[3]) Madden in The num. chron., XVIII. Taf. 4. — Cohen, VI. n. 276. 277. 259. Diese selbst wenigen Münzen mit rein heidnischen Emblemen sind jedoch nicht ganz „indifferent" (Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. 92), was die Religionspolitik des Konstantius anbelangt. Genügt ja doch eine einzige rein heidnische Münze, die von Konstantius geprägt wurde, und die das ganze Reich umlief, als Beweis hiefür, daß Konstantius aus irgend welchem Grunde dies tun mußte. Hätte „die Regierung die völlige Beseitigung dieser Prägungen ins Auge gefaßt", so mußte, ganz im Geiste der von Konstantius gegen das Heidentum erlassenen Gesetze, die Prägung heidnischer Münzen über Nacht aufhören. Einige Worte an die Münzämter hätten genügt und es wären heidn. Münzen in keiner Münzstätte mehr geprägt worden.

[4]) Eutrop. Brev. X. 15.

[5]) Schultze, a. a. O. I. p, 94.

mehr dessen friedliches, nur im Verwaltungswege durchzuführendes Zurückdrängen des Heidentums vom Schauplatze öffentlicher Tätigkeit akceptierten, nicht mehr der Kirche allein den Ruhm gönnten, mit den eigenen, ihr zur Gebote stehenden Mitteln die Heiden bekehrt zu haben, sondern daß sie rücksichtslos und auch gewaltsam gegen das Heidentum vorgingen und im Wege der Gesetzgebung mit einem Federzug das Heidentum vernichten und beseitigen wollten.

Von Geburt aus ausschließlich christlich erzogen [1]) waren sie sehr eifrige Anhänger des Christentums geworden, und als solche drängte sie ihr christlicher Eifer sogar zu gewaltsamen Eingriffen in die natürliche Entwicklung der religiösen Verhältnisse. Außer allen Zweifel bloß von inneren Motiven geleitet, förderten sie einerseits die Verbreitung des Christentums, andererseits jedoch, überdies auch noch von den Christen zur weitestgehenden Unduldsamkeit gegen die Heiden stets angefeuert,[2]) beschleunigten sie das Absterben des Heidentums durch Veringerung seiner öffentlichen Bedeutung.

Aus dem Wortlaute ihrer Gesetze (l. 2. 4. 6. SVI. 10.) geurteilt, war die Parität beseitigt; doch geht aus den tatsächlichen Verhältnissen hervor, daß dem Wunsche resp. der Drohung des Konstantius noch lange keine Wirklichkeit entsprach. Andererseits deuten selbst Gesetze und das sonstige Verhalten des Konstantius gegenüber dem Heidentum auf eine Berücksichtigung der alten Staatsreligion hin.

Bei allem dem muß aber zum richtigen Verständnis und zur genauen Lösung dieser dunklen Frage der Unterschied zwischen dem mehr christlichen Orient und dem noch stark heidnischen Occident gemacht werden,[3]) will man die Erlassung der strengen,

---

[1]) Euseb., Vita Const. IV. 51. 52.

[2]) z. B. von Matern. Firmicus, de errore prof. rel., cap. 28. 29. 30.

[3]) Dieser Umstand ist daran Schuld, daß über die Religionspolitik des Konstantius zwei verschiedene Meinungen gegenüber stehen. Die eine Ansicht vertritt I. M. Schröckh, Christliche Kirchengeschichte bis zur Reformation. 35 Bde, Leipzig 1768—1803, VII. Bd. p. 10. und in letzter Zeit Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 68 ss. und sie besteht darin, daß Konstantius die Glaubensfreiheit aufgehoben und das Heidentum vernichtet habe. Lebeau, Hist. du Bas.-empire, Paris 1824, II. p. 51. meint, daß Konstantius dem Heidentum den offenen Krieg zwar erklärt, aber die Religionsfreiheit dennoch nicht aufgehoben hatte, weil ja niemand zur Annahme des Christentums verpflichtet wurde. Beugnot, a. a. O. I. p. 136 tritt mit aller Entschiedenheit hiefür ein, daß Konstantius am Prinzip der Religionsfreiheit festgehalten hätte; ebenso

die Vernichtung des Heidentums bezweckenden Gesetze des Konstantius mit der Verwirklichung derselben in irgend einen Einklang bringen. Es darf nämlich nicht übersehen werden, daß diese Gesetze und Maßregeln gegen das Heidentum, dort wo christliche Majoritäten waren, sich gewiß schon durchführen liessen; wo hingegen heidnische Majoritäten (auch selbst im Orient) bestanden, mußte gerade so gewiß die Durchführung der Gesetze für eine spätere Zeit vorbehalten werden.[1]) Wenn es daher auch den Anschein haben mag, daß die Gleichberechtigung im Prinzip von Konstantius und Konstans aufgehoben wurde, so war in Wirklichkeit die gänzliche Entrechtung des Heidentums als solches oder gar die gewaltsam im ganzen Reiche vorzunehmende Ausrottung desselben noch sehr unzeitig und deshalb auch undurchführbar [2]) und in der Tat auch nicht versucht worden. Im Gegenteil es kann sogar auch von Konstantius gesagt werden, daß er seiner Stellung als Kaiser aller seiner Untertanen des ganzen Reiches (Orient und Occident) sich wohl bewußt war und auch „zu unterscheiden wußte".[3]) Denn gerade schon längere Zeit nach Erlaß seiner strengen Gesetze gegen das Heidentum d. i. im Jahre 357 zeigte sich der „fanatische Heidenverfolger" und

---

Löening, a. a. O. I p. 46. — — Кипарисовъ, a. a. O. p. 184. — Der Grund zu diesen zwei einander widersprechenden Annahmen liegt in den Berichten des Libanius, (Pro templis) und des Symmachus, (Epistol. lib. X. ep. 3 und ep. 61.) Während Libanius wohl nur den Orient im Auge hat und hievon berichtet, daß das Heidentum vernichtet worden sei, d. i. daß der Kult verboten, die Tempel zerstört, gesperrt, verkauft, wie ein Pferd oder Hund verschenkt wurden, lobt Symmachus den Konstantius hiefür, daß er das Heidentum (im Occident) bestehen ließ.

[1]) Allard, a. a. O. p. 188 s.

[2]) denn noch machten die Heiden die Hälfte der Gesamtbevölkerung aus; Schultze, Gesch. d. Untergangs, l. p. 118.

[3]) Zu den schon erwähnten Beispielen vgl. noch folgendes: Um das Jahr 354, also zu einer Zeit als Konstantius schon längst Herrscher auch des Occidents geworden war und seine strengen Gesetze gegen das Heidentum auch im Occident durchzuführen Gelegenheit gehabt hätte, wird in Rom ein „ohne allen Zweifel" offizieller Kalender angefertigt. Wenn auch die „*eigentlichen* Opfer und heidnischen Riten gestrichen" worden waren, so wurden „die ursprünglich dem Kultus der Götter bestimmten Tage" denn doch beibehalten, (vide den Kalender abgedruckt im Corp. Inscr. lat. I. p. 334 ss.) während christliche Feiertage *gar nicht* aufgenommen wurden. vgl. das Nähere bei Th. Mommsen, Über d. Chronographen vom J. 354 in d. Abh. d. Königl. sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. I. 1850, p. 369 s. — Schultze, Gesch. d. Untergg. I. p. 76. — Allard, a. a. O. p. 187.

„offenbare Götterfeind“ in Rom d. i. genauer in dem noch gut heidnischen Occident, also dort wo er es mußte „auffallend human und tolerant“.[1])

In Ausführung der Gesetze l. 2. 4. 6. XVI. 10. besonders aber des l. 4., welches gar so drakonisch lautet, und welches von beiden Kaisern, also für Orient und Occident erlassen war, hätte das Heidentum geradezu über Nacht vom Erdboden weggefegt werden müssen, wobei das von Konstantius unterstützte maßlose Denunziantentum selbst die aller geheimsten Anhänger der alten Religion ausfindig gemacht hätte. Doch war die Wirklichkeit hievon noch gar weit entfernt, wenn auch in der Tat ein gutes Stück Heidentum für immer zu Grunde gegangen war.

Mit der Erhebung des Christentums zur alleinherrschenden Staatsreligion, wie sie aus dem Wortlaute der angeführten Gesetze, aber nur bei Schlußfolgerung a minori ad majus [2]) deduziert wird, kontrastiert gar sehr der Umstand, daß nämlich Konstantius nicht allein den Titel eines Pontifex Maximus nicht abgelegt hatte, sondern im Gegenteil in der Würde als Pont. Max. gegenüber dem Heidentum und deren Priester auch aufgetreten ist. Auch ist es gewiß kein Zufall oder ein blosses Übersehen, wenn Konstantius in keinem der zur Vernichtung des Heidentums erlassenen Gesetzen diesem den offiziellen Charakter als Staatsreligion abspricht und das Christentum zur offiziellen [3]) alleinherrschenden Staatsreligion erhebt, was wohl in erster Linie zu erwarten gewesen wäre. Das idololatrische Moment wird wohl hervorgehoben und verurteilt, das staatsrechtliche Moment jedoch vorsichtig verschwiegen; ja im Gegenteil, es werden die Rechte, der Priesterschaften, allerdings jene zivilen und sakral-juristischen Inhaltes, gesetzlich anerkannt, was doch zur Voraussetzung haben mußte,

---

[1]) Schultze, a. a. O. I. p. 91.

[2]) d. i. die Schlußfolgerung aus der Verurteilung des idololatrischen Momentes des Heidentums auf die Aufhebung der bisherigen staatsrechtlichen Stellung desselben.

[3]) Dies ist mit Rücksicht auf die schon erlassenen Gesetze des Konstanstantius keine blosse Formalität. Auch wäre gerade im Sinne dieser Gesetze die Erhebung des Christentums zur alleinigen Staatsreligion zu erwarten gewesen. Daß dieser staatsrechtliche Akt dennoch ausblieb, hat ohne Zweifel seinen guten Grund. So würde die Möglichkeit eines Reservats der oberpontifikalen Gewalt gegenüber dem noch mächtigen Heidentum ein sehr naher Grund sein. Einem anderen diese Gewalt zu übergeben, wäre auf jeden Fall noch sehr gefährlich gewesen und das Auftreten eines Magnentius mußte wohl auch dem fanatischesten Heidenverfolger die Augen öffnen.

daß auch die Religion dieser Priesterschaften staatsrechtlich anerkannt gewesen war.

Aus der Wiederholung dieser gegen das Heidentum gerichteten Gesetze des Konstantius ist schließlich ersichtlich, daß deren Inhalt mehr eine Warnung sein konnte, mehr einer Drohung gleichkam, mehr eine durch seine persönliche religiöse Unduldsamkeit aufgereizte „rasche Ausdrucksform seines schnell auflodernen Zornes“ [1]) gewesen ist, denn ein effektives Gesetz, sonst stünde jene Staatsgewalt, die für die Realisierung ihrer Verordnungen nicht mit entsprechendem Nachdruck eintritt, oder ihre Gesetze durchzuführen gar nicht einmal imstande ist, in einem sehr schiefen Lichte, wobei schon dies als ein großer Fehler hingestellt werden muß, undurchführbare Gesetze überhaupt zu erlassen. Da war Konstantin d. Gr. vorsichtiger! Andererseits jedoch sehen wir, daß Konstantius die Kraft gehabt hatte, seine Anordnungen gegen die orthodoxen Christen durchzuführen und die ganze Welt selbst unter Anwendung der äußersten Gewaltmittel arianisch zu machen.[2])

Mit Schultze[3]) können wir daher mit vollem Recht die unserer Frage zunächst stehende Religionspolitik des Konstantius folgendermassen charakterisieren: „Seine weltliche und kirchliche Politik ist rücksichtslos und nachgiebig, klug und überstürzend, gut und schlecht zugleich gewesen“.[4])

Was die staatsrechtliche Stellung des Heidentums zur Zeit des Konstantius anbelangt, führt sehr gut Гидуляновъ[5]) aus: „язычество существовало не только какъ религія и греческое учрежденіе, но даже продолжало находиться подъ покровительствомъ императора, все еще сохранявшаго достоинство и титулъ Pontifex Maximus“.

§. 17.

Die Religionspolitik Julians des Abtrünnigen.

Julian beseitigte vor allem alle Gesetze und sonstigen Maßregeln seiner christlichen Vorgänger gegen das Heidentum und setzte dieses offiziell in die einstige staatsrechtliche Stellung

[1]) Schultze, Gesch d. Untergangs, I. p. 96.

[2]) Hieronymus, adv. Lucif, cap. 19: ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est; Migne, s. l. tom. XXIII. col. 172.

[3]) a. a. O. I. p. 95.

[4]) vgl. auch Кипарисовъ, a. a. O. p. 200.

[5]) Восточные патріархи, p. 217.

wieder ein, [1]) während er andererseits gleichfalls offiziell „allen Galiläern [2]) ohne Ausnahme“ [3]) d. i. allen Christen, ohne Rücksicht auf häretische Sekten, volle Glaubensfreiheit gewährte. Dies tat er jedoch durchaus nicht aus religiöser Duldsamkeit oder wenigstens aus persönlicher Humanität und noch weniger aus eingestandener Berechtigung einer wohl begründeten Parität oder auch nur einer gesetzlichen allgemeinen Duldung, sondern bloß aus kluger, [4]) um nicht zu sagen, hinterlistiger [5]) Berechnung. [6]) Es sollten nämlich neben der Großkirche auch alle christlichen Sekten, von denen Julian sehr gut wußte, wie sehr sie einander feindlich gegenüber standen und den waren christlichen Glauben bedrohten, volle Freiheit genießen, [7]) um die unbewußte Möglichkeit zu haben, durch Fortsetzung ihrer mit viel Leidenschaft geführten Lehrstreitigkeiten sich gegenseitig aufzureiben, [8]) oder wenigstens das Christentum in den Augen der Heiden und der noch nicht festen Christen zu diskreditieren.[9])

Jedoch kam Julian sehr bald zur Einsicht, sich verrechnet zu haben, weil doch die Macht der Wahrheit unbezwingbar ist. Die Kirche Christi, aufatmend von den Verfolgungen des Konstantius, raffte sich wieder auf und begann mit eigenen Mitteln

---

[1]) Amm. Marcellinus, XXII. 5. — Chron. Paschale, p. 546. — Athanasii vita acephala § 7. (ed. Sievers, in der Zeitschrift für hist. Theol. 1868. p. 148 ss) Sokrat. hist. eccl. III. 1. 13. 22. — Sozomen. hist. eccl. V. 4. 5. — Theodoret. hist. eccl. III. 2. 20. vgl. zum Folgenden Schultze Gesch. d. Untergg. I. p, 123—175. Алфіоновъ, Императоръ Юліанъ, Казань. — Allard, a. a.O. p. 195—236.

[2]) Julian nannte die Christen nie anders. Sokrat. III. 12. 14. Juliani Ep. VII. LXIII. LII. (ed. Heyler, München 1828).

[3]) Julian, Ep. XLIII. p. 82. — ep. VII. p. 10. ἐγὼ, νὴ τοὺς θεούς, οὔτε κτείνεσθαι τοὺς Γαλιλαίους οὔτε ἄλλο τι πάσχειν κακὸν βούλομαι; ep. LII.

[4]) Riffel, a. a. O. p. 85.

[5]) Amm. Marcell. XXII. 5. — Sozom., hist. eccl. V. 3.

[6]) vgl. Schultze, a. a. O. I. p. 135. — Allard, a. a. O. 222 s.

[7]) Julian läßt alle von Konstantius verbannten Bischöfe zurückkehren; Theodoret, hist. eccl. III. 2.

[8]) Amm. Marcell.. XXII. 5. — Optatus von Mileve, II. 16. — Augustinus, adv. Parmenian. I. 12. 19. — Riffel, a. a. O. p. 85. — anders Кипарисовъ, a. a. O. p. 208 s., wohl deshalb, weil er hiefür eintritt, daß Julian prinzipiell am Prinzip der Glaubensfreiheit festgehalten hat.

[9]) und Letztere zur Rückkehr zum Heidentum zu bewegen, was unter Anwendung auch von Repressalien eingetreten ist. Rufin hist. eccl. I. 32. — Gregor Naz. Oratio II. invect. — Ephräm, Hymne I. gegen Julian, vgl. Z. f. kath. Th. 1878, p. 339 ss. — Chron. Pascale, p. 548. — Philostorg. hist. eccl. VII. 10. 13

die Irrlehren zu verdrängen.[1]) Dies gerade wollte aber Julian nicht und so greift er, da sein Plan der gegenseitigen Aufreibung der christlichen Parteien in Brüche gegangen war, zur kirchlichen Politik des Konstantius gegenüber den ortodoxen Christen zurück, indem er nach Muster einer so trefflichen Beispieles selbst vor den gewaltsamsten Mitteln nicht zurückscheute.[2]) Gleichzeitig drehte er die Religionspolitik des Konstantius gegen das Heidentum offen gegen das Christentum als solches[3]) um, wobei er sich um die genaue Durchführung seiner Anordungen viel mehr Mühe gab als Konstantius, so daß Julians garantierte volle Glaubens- und (individuelle) Gewissenfreiheit nur sehr kurze Zeit gedauert hatte. Die Realisierung seiner christenfeindlichen Religionspolitik war ihm jedoch nicht beschieden. Ein Wölklein war's, das bald vorüberzog.[4]) Mit Julian war auch die letzte Hoffnung der Heiden dahingegangen. Die Christianisierung des röm. Reiches schritt nun mit Riesenschritten vor.

§ 18.

Die Religionspolitik Jovians.

Jovian war ein Christ[5]) aus Überzeugung und zwar ein Anhänger des Nicaenums.[6]) Als solcher hatte er alle Bestimmungen Julians gegen das Christentum aufgehoben[7]) und Letzterem die die von Konstantius eingeräumte privilegierte Stellung wieder zuerkannt.[8]) Gleichzeitig hatte er das Heidentum folgerichtig

---

[1]) Sozom. hist. eccl. VI. 4.

[2]) Sokrat., hist. eccl. III. 11. 14. -- vgl. auch folgende Akg.

[3]) Ephräm, Hymne I. — Gregor Naz. a. a. O. — Sokrat. hist eccl. III. 13. 14. — Sozom. hist. eccl. V. 9. 10. 15. — Theodoret, III. 7. 12. 15. 18. — Rufin, I. 32. — Amm. Marcell, XXII. 4. 7.

[4]) Sozom, l. c. — Theodoret, hist. eccl. III. 9.

[5]) Hiefür hat Jovian eklatante Proben gegeben, vgl. das Nähere bei Sokrat. hist. eccl. III. 22. Migne, s. gr. LXVII. col. 436. — Sozom., hist eccl. VI. 3; Migne, ibid. col. 1297. — Teodoret, hist. eccl. IV. 1; Migne, s. gr. LXXXII. col. 1124).

[6]) Socrat, III. 24; Migne ibid. col. — Sozom. VI. 5.; Migne ibid. — Theodoret, IV. 2. 3 Migne, ibid.

[7]) Jovian ruft die von Julian vertriebenen orthodoxen Bischöfe wieder zurück; (Sokrat., l. c.); befreit die Kirche von allen ihr unter Julian auferlegten Lasten (Philostorg. hist. eccl. VIII. 5; Migne, s. gr. LXV. col. 560); teilt den Kirchen die einstigen, von Julian jedoch eingestellten, Getreidelieferungen von Seiten des Staates wieder zu (Teodoret, IV. 4. Migne ibid.)

[8]) Philostorg, hist. eccl. VIII. 1. berichtet, daß Jovian τὸν ἀρχαῖον κόσμον wieder hergestellt hatte.

aus seiner unter Julian erlangten bevorzugten Stellung verdrängt, aber trotz alledem die gewaltsame Religionspolitik des Konstantius gegen das Heidentum nicht [1]) wieder aufgenommen. In Konstantin d. G. ein besseres und den Verhältnissen entsprechenderes Beispiel sehend, wollte Jovian wohl in Nachahmung Konstantins d. G. als ein gerechter Kaiser aller seiner Untertanen gelten, dessen aufrichtige christliche Gesinnung ihn durchaus nicht hinderte, human und tolerant zu sein. Andererseits gönnte Jovian dem Christentum den Triumph eines mit eigenen Waffen errungenen Sieges über das Heidentum und behielt sich nur die Rolle eines Beschützers der Kirche vor. So erklärt es sich, daß Jovian, dem Prinzip der Freiheit des religiösen Bekenntnisses huldigend,[2]) dem Heidentum die staatliche Anerkennung nicht versagen und den heidnischen Staatsbürger den berechtigten Genuß staatsbürgerlicher Rechte nicht absprechen konnte. Mit Jovian tritt somit betreffend die Glaubens- und Kultusfreiheit im röm. Reiche das Mailänder Edikt in volle Kraft wieder ein.[3])

Aus diesen Gründen hat nicht allein die Kirche „in ihm freudig den Träger einer neuen“ (wohl im Gegensatze zum Julian und auch zum guten Teil zum Konstantius) „Religionspolitik begrüßt“ [4]) und ihn „den Gefährten der Heiligen“ genannt,

[1]) Eine gewaltsame Vernichtung des Heidentum war nicht am Platze; wie aus politischen Motiven nicht ratsam, so aus religiösen Motiven gar nicht nicht notwendig. Selbst Gregor von Naz, der größte Gegner des Heidentums warnt eindringlich die Christen vor Gewalttätigkeiten gegenüber den Heiden mit den Worten: „Laßt uns zeigen, was jene von den Dämonen und was wir von Christo gelernt haben“; Oratio II. invect. Migne, s. gr. XXXV. col. 680.

[2]) Jovian erließ auch ein Religionsedikt; vgl. Sokrat. hist. eccl. III. 25 — Themistius, Orat. V ad Jovianum (ed. Dindorf), p. 80. lobt den Jovian hiefür mit sehr ausgewählten Worten: „Deine Fürsorge und Liebe um die Menschheit sind vor allem in dieser Sorge um die Stellung der Religion zum Ausdruck gekommen: du allein bist zur Einsicht gekommen, daß die Herrscher nicht in allem gegenüber ihren Untertanen Gewalt gebrauchen können, sondern daß es auch Dinge gibt, welchen Autorität oder Macht nicht unterworfen sind = die Religion“. Dies sagt ein Themistius nach der Regierung des Julian; es verurteilten demnach die einsichtsvolleren Heiden einen Religionszwang, vielleicht zur Abwehr der Rückkehr der Konstantius'schen Religionspolitik.

[3]) Und bleibt offiziell in Kraft bis in die achtziger Jahre des IV. Jhrhdt. Wohl deswegen nennt Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd. I. Bonn 1824, 21 ss. diese Periode: „die Periode der allgemeinen Religionsfreiheit“. An der Hand des Cod. Theod. kann auch in der Tat festgestellt werden, daß seit Jovian noch etwa 15 Jahre hindurch keine Gesetze gegen das Heidentum erlassen wurden.

[4]) Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 184.

sowie seine Person und sein Werk in dankbarer Erinnerung bewahrt,[1]) sondern „auch das Heidentum, dessen Hoffnungen mit Julians Tod untergangen waren, hatte bald Ursache mit der Wahl des neuen Kaiser zufrieden zu sein, denn er beließ jeden ruhig bei seinem Glauben, wollte Niemandem seine Ansicht aufdrängen und es durften sogar unter ihm die heidnischen Gebräuche frei und ungehindert ausgeübt werden“.[2])

Auch auf Jovians Münzen spiegelt sich dessen Religionspolitik [3]) wieder. Neben rein christlichen Münzen mit dem Labarum[4]) kommen auch rein heidnische Münzen mit heidnischen Göttern[5]) vor.

§ 19.

Die Religionspolitik Valentinians I. und des Valens.

1. Valens stand in dem Verhältnis einer offiziellen Unterordnung zu seinem älteren Bruder Valentinian. Da Valens den aus diesem Verhältnis resultierenden Gehorsam gegenüber seinem älteren Bruder „als ein treues Festhalten an eingegangene Verbindlichkeiten, als Erfüllung einer Regentenpflicht anerkannt wissen wollte“,[6]) und da er in der Tat, zum mindesten was die uns hier interessierende Religionspolitik gegenüber den Heiden anbelangt, seinem älteren Bruder in allem folgte, werde ich eine Darstellung der Religionspolitik beider kaiserlichen Brüder nebeneinander geben.

Um den Vorwurf eines Indifferentismus in der Religionspolitik beider kaiserlichen Brüder von vornherein abzuweisen, hebe ich die auf innere Überzeugung beruhende christliche Gesinnung beider Kaiser hervor.[7])

---

[1]) Ephräm, Hymne III. gegen Julian — Gregor v. Nazianz. Orat. secunda in Julianum imperatorem invectiva; Migne, s. gr. tom. XXXV. col. 700.

[2]) Riffel, a. a. O. p. 315. — Richter, a. a. O. p. 171.

[3]) Nach Eutrop. X. 18. wurde Jovian: benignitate principum, qui ei successerunt, inter Divos relatus est. Wie es scheint, war die Konsekration keine bloße Formalität. Selbst christlich gesinnte Kaiser (Valentinian I. nnd Valens) mußten den Einrichtungen der noch bestehenden Staatsreligion Rechnung tragen, was dem Valentinian I. in Anerkennung der staatsrechtlichen Parität des Heidentums mit dem Christentum gewiß nicht schwer fiel.

[4]) vgl. Cohen Méd. VI. p. 384 ss. n. 3. 15. 17. 21.

[5]) besonders ägyptische Gottheiten, Cohen, ibid. n. 22. 24. 25. 26.

[6]) Richter, a. a. O. p. 684. Akg. 27. vgl. auch p. 294. 273.

[7]) Proben ihrer, zur Zeit Julians an den Tag gelegten christlichen Gesinnung, vgl. dargestellt bei Sozom. hist. eccl. VI. 6. Migne, ibid. col.

2. Seine Religionspolitik inaugurierte Valentinian I. gleich zu Beginn seiner Regierung mit einem Gesetz, daß die staatliche Anerkennung des Heidentums neben dem Christentum zum Ausdruck bringt; es wird nämlich den heidnischen Priestertümern die Fortdauer ihrer alten Rechte gegen versuchte Schmälerungen dadurch sichergestellt, daß diese Rechte neuerdings bestätigt werden.[1])

Wie Konstantin d. Gr., so duldete auch Valentinian eine gegenseitige religiöse Beunruhigung der Christen und Heiden nicht. Hieraus, daß Valentinian die Christen vor dem Zwange zur Bewachung der Tempel schützte,[2]) geht deutlich hervor, daß das Heidentum noch Überreste der einstigen allgemeinen Verbindlichkeit als Staatsreligion besaß.

Das allerwichtigste Gesetz Valentinians I. betreffend seine Religionspolitik ist unter den schon gleich von Anfang seiner Regierung an im gleichen Sinne erlassene Gesetze, wohl das l. 9. Cod. Theol. IX. 16. aus dem Jahre 371. In diesem Gesetze betont Valentinian I. das Prinzip der allgemeinen Glaubens-[3]) und Kultusfreiheit.[4]) Jeder, ob Christ oder Heide, mag frei jenen Gott verehren, der seiner Überzeugung entspricht.[5])

1308 s. — Sokrat. hist. eccl. IV. 1: ἀλλ' ἄμφω ἦσαν χριστιανοί... καὶ ζῆλον μὲν εἶχον ἄμφω σπουδαῖον περὶ ὃ ἕκαστος ἔσεβε; Migne ibid. col. 464. — Ambrosius, Epist. I. 21. — idem de obitu Valentiniani, cap. 55. — Rufin, hist. eccl. II. cap. 2: Migne, ibid. col. 508 s. — Amm. Marcell. XXX. 9.

[1]) l. 60. Cod. Theod. XII. 1. a. d. J. 364, welches Gesetz im Jahre 371 wiederholt wurde: l. 75. ibid. — vgl. die Ausführungen des Кипарисовъ, a. a. O. p. 229. über diese Gesetze

[2]) l. 1. Cod. Theod. XVI. 1. aus dem Jahre 365.

[3]) Da sich Valentinian in religiöse Streitigkeiten nicht einmischen wollte (Sozom., hist. eccl. VI. 7. — Ambros, Epist. 21), soll heißen, daß er auch den Sekten Freiheit, d. i. individuelle Gewissensfreiheit zuerkannt hatte. Nur gegen Manichäer erließ Valentinian ein Gesetz: l. 3. XVI. 5. Ganz anders Valens.

[4]) Sehr treffend charakterisiert Amm. Marcell. XXX. 9. die Religionspolitik Valentinians I: Hoc. moderamine principatus inclaruit, quod inter religionum diversitates medius stetis, nec quemquam inquietavit, neque ut hoc coleretur imperavit aut illud, nec interdictis minacibus subjectorum cervicem ad id quod ipse coluit, inclinabat, sed intemeratos reliquit has partes, ut reperit. — Nicht mit Unrecht behauptet Beugnot, a. a. O. I. p. 232, daß „von allen christlichen Kaisern hat Valentinian I. die Freiheit des Glaubens und Gewissens am meisten beachtet; vgl. auch Chastel, a. a. O. p. 169 ss. — Allard, a. a. O. p. 246; anders Schultze, Geschichte d. Untergg., I. p. 207 in Überschätzung der Angaben des Libanius. Die älteren christl. Geschichtsschreiber Sokrat., Sozom., Theodoret, die allen christl. Kaisern seit Konstantin d. Gr. die Vernichtung des Heidentums zudichten, bleiben sich auch diesmal in der Beachtung ihres eigenartigen historiographischen Brauches (wie sich Ки-

In Übereinstimmung mit diesen Gesetzen Valentinians hielt auch Valens an der Religionsfreiheit fest[1]) und trat den Heiden gegenüber sehr schonungsvoll[2]) auf; ja er nahm die Heiden zu Bundesgenossen[3]) gegen die verhaßten Anhänger des Nicänischen Glaubens an. „Nur wo das Heidentum sich und seine Superstition in den Dienst politischer Träumereien und Umtriebe stellte, ist ihm Valens ein rücksichtsloser Feind und Verfolger goworden“.[4])

Gleichfalls bloß[5]) aus politischen Gründen und ohne jedwede religiöse Tendenz verbieten beide Kaiser die unheimliche nächtliche Mantik,[6]) sowie das Unwesen der Zauberer, Wahrsager, Mathematiker etc.[7]) Die Haruspizin jedoch, allerdings als rein religiöser Akt,[8]) wie ihn schon seit altersher der röm. Senat und die Auguren zu vollführen gewohnt waren, wird von Valentinian ohne weiters gestattet,[9]) weil er hierin nichts staatsgefährliches erblickte.

парисовъ, a. a. O. p. 218. 225 ausdrückt) treu, und lassen auch Valentinian das Heidentum vernichten. Diesen Behauptungen können wir dann aber mit Richter, a. a. O. p. 670 entgegen halten: „Demnach fing jeder Kaiser die bereits vollendete Arbeit seines Vorgängers von Frischem an. Am Tage des Thronwechsels müssen alle zerschlagenen Statuen wieder aufgestanden, alle Tempel wieder ganz geworden sein“.

[5]) Testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique, quod animo imbibisset, colendi libera facultas tributa est.

[1]) Themistius, Orat. XII. ad. Valent. de religion. (ed. Dindorf) pag. 184.

[2]) Theodoret, hist. eccl. IV. 21. V. 20; Migne, ibid. col. 1181. 1184.

[3]) Es würde gar nicht Wunder nehmen, wenn auch über Valens, wie über Konstantius, das Gerücht entstanden wäre: Ἕλλην γέγονε Οὐάλενς, denn es hätte in der Tat Valens, der ἅπασι μὲν ἄδειαν ἐδεδώκει, καί Ἕλλησι καὶ Ἰουδαίαις καὶ τοῖς ἄλλοις, ὅσοι τὸ χριστιανὸν ὄνομα περικείμενοι, τἀναντία ταῖς εὐαγγελικαῖς διδασκαλίας κηρύττουσι (Theodoret, l. c. Migne, col. 1184), diese Auszeichnung in noch höherem Grade verdient.

[4]) Schultze, Gesch. d. Untergg., I. p. 202. Eine Befragung der Orakel im J. 371, wer der Nachfolger des Valens sein werde, hatte viel Blutvergießen zur Folge; vgl. das Nähere bei Sokrat.. IV. 19; Sozom. VI. 35. Am. Marcell. XXIX. 1. 2. Zosim., IV. 13. 14.

[5]) Schultze, R. E XX. p. 393. Daß nur das politische Moment maßgebend gewesen ist, geht hieraus hervor, daß Praetextatus die Erlaubnis erhielt, die nächtlichen eleusinischen Mysterien nach althergebrachter Sitte zu feiern; Zosim., IV. 3.

[6]) l. 7. Cod. Theod. IX. 16.

[7]) l. 8, 9. 10. C. Th. IX. 16. — vgl. auch Sokrat. l. c. Sozom. l. c. Zonar, XIII. 16. Zosim., l. c. Amm. Marcell. XXVIII. 1. XXIX. 1. 2.

[8]) vgl. das Nähere bei Кипарисовъ, a. a. O. p. 227.

[9]) Haruspicinam ego nullum cum maleficiorum causis habere consortium judico . . . l. 9. Cod. Theod. IX. 16.

Gegen die staatsrechtliche Anerkennung des Heidentums spricht nicht der Erlaß des Gesetzes l. 8. Cod. Theod. X. 1. a. d. J. 364. Die in diesem Gesetz angeordnete Einziehung ganz bestimmter Güter enthielt noch keine Aberkennung der Vermögensfähigkeit der Tempel, denn es war bloß eine aus Staatsraison gemachte Finanzoperation und bezweckte bloß die Anulierung der von Julian gemachten übergroßen Zuwendungen an die Tempel.[1]) Der Vermögensstand zur Zeit des Konstantius wurde jedoch beachtet. Schließlich wurden durch dieses Gesetz nicht so sehr die heidnischen Priesterschaften getroffen, „die sich jenes Besitzes schon entwöhnt hatten", als vielmehr alle „jene, welche durch Schenkung oder Kauf unter Konstantius Eigentümer des Tempelgutes geworden waren, das heißt die Christen".[2]) Aus demselben Grunde stellte Valentinian auch die von Julian aus der Staatskasse den Tempeln und zu Kultuszwecken bewilligten Zuschüsse ein. Daß nicht alle Staatsbeiträge hiemit gemeint sein konnten und auch tatsächlich nicht gemeint waren, steht mit Rücksicht auf die gesetzliche Anerkennung des Heidentums von Seite Valentinians fest.[3])

3. Im allgemeinen kann demnach von beiden kaiserlichen Brüdern gesagt werden, daß sie gleich von Anfang ihrer Regierung an allen ihren Untertanen Glaubens- und Kultfreiheit gewährt hatten, jedoch bloß „in einer Ausdehnung, wie sie sich nur immer mit dem Wohle des Staates vereinbaren ließ",[4]) wobei diese Einschränkungen nur in politischen Beweggründen ihren Grund hatten.

Einer solchen Behandlung des Heidentums wird Schultze[5]) ganz gerecht, wenn er sie aus folgenden zwei Motiven erklärt: einerseits (das religiöse Motiv) „daß dem christlichen Kaiser der Verlauf der Julianischen Restauration die Unfähigkeit und Zukunftslosigkeit des Heidentums zweifellos gemacht hatte", und andererseits, daß es als ein zwingendes Gebot der Politik erscheinen mußte (politisches Motiv) „in den ohnehin bewegten Zeiten mit

[1]) Bezeichnend ist, wie die Heiden selbst dieses Gesetz auffaßten; vgl. Amm. Marcell. XXX. 8. 9. — Aurel, Victor, Epitome — Zosim. IV. 3.

[2]) Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 200 s. — vgl. auch Allard, a. a. O. p. 242 s.

[3]) vgl. die Auslegung dieser Maßregeln Valentinians bei Кипарисовъ, a. a. O. p. 227. 228.

[4]) Riffel, a. a. O. p. 316; vgl. auch Schiller, Gesch. d röm. Kaiserzeit, II. p. 352 ss. — Maassen, Neun Kapitel, p. 73.

[5]) R. E. Bd. XX. p. 394.

großen und schwierigen Aufgaben einen Bruchteil der Bevölkerung nicht in Unruhe und Oposition zu versetzen", was nicht allein von Valentinian I., sondern noch mehr von Valens gilt, der durch seine gar zu eifrige Parteinahme für die Arianer sich noch überdies in schwere innere kirchliche Verwicklungen eingelassen hatte und somit zu einer Zeit, da die Gothen drohend an der Reichsgrenze standen, nicht auch noch die Heiden gegen sich aufreizen durfte.

Diese von beiden kaiserlichen Brüdern ausgesprochene allgemeine Glaubens- und Kultfreiheit ist jedoch durchaus nicht der Ausfluß einer „stark zum Indifferentismus neigenden Religionspolitik",[1]) sondern nichts anderes als der letzte Nachklang der friedlichen, im Mailänder Edikt garantierten Religionspolitik Konstantins d. Gr. — nichts anderes, als eine durch unruhige politische Verhältnisse gegebene, also hauptsächlich auf politischen Beweggründen beruhende Parität des Heidentums mit dem Christentum ganz im Sinne Konstantins d. Gr.: offiziell.[2]) Gleichberechtigung, de facto jedoch eine auf friedlichem Wege geförderte Christianisierung des Reiches. Es steht über jedem Zweifel fest, daß hiebei weder Konstantin d. Gr., noch auch Valentinian I. und Valens eines persönlichen Indifferentismus geziehen werden können; auch ist weder der Staat Konstantins d. Gr., noch auch der Staat Valentinians als ein religionsloser hinzustellen, denn die garantierte Glaubensfreiheit hatte nicht ihren Grund in der persönlichen Überzeugung der Herrscher, sondern nur in der staatlichen Notwendigkeit. Wohl deshalb korrigiert sich Schultze[3]) selbst und betont, sowohl in seinen Ausführungen über Valentinian I. als auch über Valens, daß deren Verhalten gegenüber dem Heidentum nicht auf einen religiösen Indifferentismus zurückzuführen ist, sondern daß bei Valentinian I. „eine faßt moderne Auffassung des Staates in seiner Stellung zu den Religionen" zum Vorschein kommt, während Valens „in der sicheren Überzeugung, daß die alte Religion sich im letzten Stadium der Auflösung befinde", das Heidentum ihre letzten Stunden in Ruhe verbringen ließ.

---

[1]) Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 208.

[2]) Darauf weisen die Gesetze l. 60. 75. Cod. Theod. XII. 1. und noch mehr l. 9. Cod. Theod. IX. 16. Neben rein christlichen Münzen mit Labarum, Monogramm Christi und Kreuz kursieren auch rein heidnische Münzen mit den Abbildungen (ägyptischer) Gottheiten; Cohen. Méd. VI. p. 396 ss. n. 59. 60. 61. 62; p. 410. n. 76. 77. 78. 79.

[3]) R. E. XX. p. 393. 392.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß Valens gegen Ende seiner Regierung d. i. nach den Prozessen gegen die Orakelbefrager die heidnische Intelligenz, die sich eben politisch diskreditiert hatte, in ihren staatsbürgerlichen und politischen Rechten einschränkte. Dafür aber, daß nun auch eine Einschränkung der Kultusfreiheit, ja ein Verbot jeglichen Opfers und noch dazu von Valentinian erfolgt wäre, fehlen überzeugende [1]) Beweise, während die Lobsprüche des Amm. Marcellinus und des Symmachus (relatio III.) an die Adresse Valentinians ausdrücklich dagegen sprechen. Auch hatte Valentinian gerade um diese Zeit l. 9. IX. 16 erlassen. Der Geist dieses Gesetzes, sowie das ganze Leben und Wirken Valentinians geben einer Vermutung nicht Raum, daß er an dem Prinzip der Glaubensfreiheiht des Heidentums offiziell untreu geworden wäre, und ähnlich einem Konstantius Bestimmungen erließ, von deren Unanwendbarkeit er im vorhinein überzeugt sein mußte. Dagegen ist allerdings richtig, daß alle Anzeichen deutlich darauf hinwiesen, daß der Augenblick einer endgiltigen staatsrechtlichen Entscheidung der religiösen Frage der Zeit nicht mehr ferne war. Durch die fortschreitende Bekehrung der Heiden, der auf der anderen Seite die stetige Ausscheidung der alten Religion aus dem Staatsleben entsprach, da ja christliche Beamte die mit ihren Ämtern einst verbunden gewesenen sakralen Handlungen nicht mehr verrichteten, mußte selbst den zähesten Heiden der Gedanke aufkommen, daß das Christentum über kurz die alleinige offizielle Staatsreligion sein werde.

§ 20.

Die Religionspolitik Gratians.

1. Wie sein Vater war auch Gratian ein Anhänger des wahren Christentums d. i. ein Bekenner des Nicänischen Glaubens. Als solcher hatte er eine Reihe von Gesetzen gegen die Häretiker erlassen.

Ein Christ „von tiefer innerlicher Emfindung [2]) gab Gratian gleich zu Anfang seiner Regierung den Heiden zu erkennen, daß

---

[1]) Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 207 beruft sich zwar auf den Bericht des Libanius, περὶ τῶν ἱερῶν (Bd. I. p. 163): (τὸ θύειν) ἐκωλύθη παρὰ τοῖν ἀδελφοῖν, ἀλλ' οὐ τὸ λιβανωτόν, aber es steht noch nicht fest, worauf ἀδελφοῖν hinweißt; vgl. Gothofredus, Cod. Theod. IV. vol. p. 299. Auch Гидуляновъ a. a. O. p. 332 ist der Ansicht, daß eine Glaubens- und Gewissensfreiheit unter Valentinian nicht bestanden hatte weil ein solches Prinzip der antiken Weltanschauung fremd war.

[2]) Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 211.

er die Religionspolitik seines Vaters ihnen gegenüber weiter zu führen, nicht mehr gewillt sei. Schon gleich im Jahre 375 oder 376 [1]) verzichtete nämlich Gratian als der erste christliche Kaiser auf die Toga praetexta des Pontifex Maximus, sowie auf den Titel eines solchen mit den ausdrücklichen Worten, daß es einem Christen sich nicht gezieme, ein solches Kleid zu tragen.[2]) Worin bestand die Bedeutung dieses Verzichtes?

Die religiöse Bedeutung dieses Verzichtes bestand hierin, daß der alte Götterglaube. d. i. die bisherige römische Staatsreligion kein religiöses Oberhaupt mehr besaß und die Hierarchie der Priester ihren Einigungspunkt verlor.[3]) War zwar zur Zeit der Republik das Oberpontificat ein für sich stehendes Amt gewesen, so wurde dieses Amt seit der Zeit des Augustus ein Praerogativ der röm. Kaiser und verschmolz sich staatsrechtlich mit der Person des Prinzeps so sehr, daß die Auffassung sich einbürgerte, daß ein anderer als der rechtmässige Prinzeps niemals Pont. Max. werden konnte. Die Geschichte berichtet uns nicht, daß nach dem, quasi im Namen aller seiner Nachfolger geleisteten Verzicht Gratians es doch Pontifices Maximi gegeben hätte. Selbst Eugenius, der mit den Heiden gemeinsame Sache gemacht hatte, war kein Pont. Max. gewesen.

Viel wichtiger ist jedoch die staatsrechtliche Bedeutung dieses Verzichtes. Der Verzicht auf die Toga praetexta ist nämlich der erste Schritt zur offiziellen Aufhebung der bisherigen Verschmelzung der höchsten sakralen und der höchsten staatlichen

---

[1]) Richter, a. a. O. p. 553; Loening. Gesch. des Kirchenrechts, I. p. 48; Кургановъ, Отношенія p. 35 treten für das Jahr 382 oder 383 ein. Doch hat die Annahme des Schultze, Gesch. d. Untergangs. I. p. 213, Allard, a. a. O. p. 253. 256., daß dieses Ereignis schon in den Anfang der Regierung Gratians zu setzen ist, viel mehr Berechtigung; sonst ist die um 7—8 Jahre verspätete Überreichung der Toga praetexta ganz unerklärlich.

[2]) Zosimus, IV. cap. 36. (corp. script. hist. byzant. Bonnae 1837, p. 216 s.) Οἱ μὲν οὖν ἄλλοι πάντες αὐτοκράτορες ἀσμενέστατα φαίνονται δεξάμενοι τὴν τιμὴν καὶ τῇ ἐπιγραφῇ χρησάμενοι ταύτῃ, ἐπειδὴ εἰς Κωνσταντῖνον ἦλθεν ἡ βασιλεία, καὶ ταῦτα τῆς ὀρθῆς ὁδοῦ τῆς περὶ τὰ θεῖα τραπεὶς καὶ τὴν χριστιανῶν ἑλόμενος πίστιν, καὶ μετ' ἐκεῖνον ἑξῆς οἱ ἄλλοι καὶ Οὐαλεντιανός τε καὶ Οὐάλης. Τῶν οὖν ποντιφίκων κατὰ τὸ σύνηθες προσαγαγόντων Γρατιανῷ τὴν στολὴν ἀπεσείσατο τὴν αἴτησιν, ἀθέμιτον εἶναι Χριστιανῷ τὸ σχῆμα νομίσας; vgl. hiezu die Ausführungen des Eckhel, Dissertatio de Pontif. max. in Doctr num. vet. VIII. p. 389. Dieser Bericht des Zosim. wird jedoch angezweifelt von: Gothofredus, (Cod. Theod.), Pagi, Critica in univers. annal. Baronii, Tillemont, Hist. des Empereurs. tom. V. p 138. 705. und Boissier, Fin du paganisme, tom. II. p. 299.

[3]) vgl. das Nähere bei Beugnot, a. a. O. I. p. 330 s.

Gewalt in der Person des Staatsoberhauptes und hiemit im logischen und staatsrechtlichen Zusammenhange auch der erste[1]) Schritt zur offiziellen Auflösung der einstigen religiösen Verbindung zwischen dem Staatswesen und der antiken Religion. Des weiteren enthält der Verzicht auf den Titel Pont. Max. die von der Staatsgewalt ausgesprochene offizielle Kündigung der bisherigen staatsrechtlichen Stellung des röm. Staatskultus, welcher Kündigung in Bälde die Entrechtung folgen sollte und auch tatsächlich nicht lange nachher erfolgte.

Schließlich ist es gewiß kein Zufall, daß erst Gratian der erste Kaiser gewesen ist, der gerade in Rom gegen den alten Götterglauben, gegen dessen Tempel, Kultus, Priesterschaften und Einkünfte so rücksichtslos vorgegangen war, wie es nicht einmal Konstantius in seiner leidenschaftlichen Intoleranz gewagt hatte. Der Grund liegt auf der Hand: Konstantius war ja noch immer Pontifex Max. geblieben und hatte sogar auch die Rechte eines solchen über das gesamte Religionswesen ausgeübt. Gratian dagegen hatte auf die Stellung des Pont. Max. Verzicht geleistet und war somit jeder Verpflichtung, nicht allein der staatsrechtlichen, sondern auch der moralischen enthoben, für den Weiterbestand des Lügenkultus Sorge zu tragen.

Daß Gratian nicht allein des Titels und Gewandes eines Pont. Max. entsagte, sondern auch die Rechte eines solchen aufgab, liegt sehr nahe anzunehmen. Gratian stellte sich nämlich zum Bischof Ambrosius, der ein sehr unduldsamer Heidenfeind gewesen war, „in das Verhältniß eines Kindes zu seinem Vater" [2]) und es ist nicht zu zweifeln, daß Ambrosius „natürlich diese Gesinnungen des Augustus bestärkte, wenn er sie nicht hervorgerufen hatte".[3])

2. Die Macht der Verhältnisse gestattete jedoch dem Gratian vor der Hand noch nicht, die durch den Verzicht auf die Toga praetexta inaugurierte Religionspolitik gegenüber den Heiden auch durchzuführen, so daß gesagt werden kann, daß Gratian im allgemeinen die Religionspolitik seines Vaters noch beibehielt und den Verhältnissen, wie sie sich eben gestalteten, noch

[1]) Der zweite offizielle Schritt zur völligen Trennung zwischen dem röm. Staatswesen und dem Heidentum und zu der hiemit verbundenen Entrechtung des Letzteren war das Edictum de fide catholica; der dritte Schritt waren die Gesetze und Anordnungen Gratians gegen das Heidentum des Occidents und der vierte Schritt die Gesetze und Anordnungen des Theodosius d. Gr. für den Orient.

[2]) Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 211 s

[3]) Richter, Das weström. Reich, p. 554; vgl. auch Allard, a. a. O. p. 256.

freien Lauf ließ. Erst im Jahre 382,[1]) nachdem Theodosius d. Gr. sein Edictum de fide catholica bereits erlassen hatte, fand wohl Gratian daran gleichsam einen Anhaltspunkt und führte entschlossenen Mutes mit der ganzen Schwere seiner kaiserlichen Macht mehrere vernichtende Schläge hinter einander gegen das Heidentum. Es werden den Tempeln nicht allein alle schon im Eigentum befindlichen Grundstücke konfisziert, sondern es sollen auch die künftigen, den Tempeln aus irgend welchem Rechtsgrunde zufallenden Liegenschaften dem Fiscus verfallen; hiemit war demnach eine weitestgehende Säkularisation nach moderner Auffassung ausgesprochen worden. Die Staatssubventionen an die Priesterkollegien, wie überhaupt zu heidnischen Kultuszwecken, sowie für gewisse Volksfeste werden eingeschränkt. Auch werden allen heidnischen Priesterschaften, die Vestalischen Jungfrauen nicht ausgenommen, alle bisher besessenen Privilegien genommen [2])

Hiemit wird auch das letzte Band, das auf die einstige enge Verbindung zwischen dem röm. Staat und seiner alten Staatsreligion hindeutete, ganz zerrissen.

---

[1]) De Rossi, La Roma sotterranea cristiana, 3 voll. Roma 1864–1877, vol. III. p. 693.

[2]) Der Text dieses (resp dieser) Gesetze ist auf uns nicht gekommen, den Inhalt verbürgen uns jedoch sichere Quellen. Symmachus in seiner sogenannten Relatio tertia, eine an die regierenden Kaiser gerichtete Bittschrift. [Epistolarum lib. X. epistola 61, Migne, s l. XVIII col. 391, ss.] bittet den Kaiser Valentinian II. um Beseitigung der Maßregeln seines Bruders Gratian gegen das Heidentum und um Wiederherstellung der Verhältnisse, wie sie unter seinem Vater Valentinian I. gewesen sind. Gleichzeitig wird im Gegensatze zu Gratian Konstantius belobt, wobei alles dies was Konstantius für das Heidentum getan hatte, angeführt wird; aus diesem Lobe kann man auch die Maß regeln Gratians entnehmen, wenn man an Stelle der *absichtlich* einzeln aufgezählten Anordnungen des Konstantius zu Gunsten des Heidentums das Gegenteil annimmt: nihil ille decerpsit sacrarum virginum privilegiis, decrevit nobilibus sacerdotia Romanis caeremoniis non negavit impensas. . . . honoraverat lex parentum vestales virgines ac ministros deorum victu modico justisque privilegiis, Stetit muneris hujus integritas usque ad degeneres trapezitas, qui ad mercedem vilium bajulorum sacra castitatis alimenta verterunt agros etiam virginibus et ministris deficientium voluntate legatos fiscus retentat. vgl. auch Symm. Ep. I. 51. Migne, col. 165. vgl. das Schreiben des Ambrosius an Valentinian II. noch ehe sich dieser gegenüber der relatio tertia ausgesprochen hatte. Epistol. lib. I. ep. 17. Migne, s. l. XI. aber noch mehr: Ep. 18., welcher Brief die relatio tertia Punkt für Punkt wiederlegt. — vgl. auch Prudentius, (libri duo) contra Symmachum, Migne, s. l. LX. — l. 20. Cod. Theod. XVI. 10. a. d. J. 415 (des Honorius) beruft sich auf diese Verfügungen Gratians gegen das Heidentum.

Durch Entziehung der Staatssubventionen wurden dem Heidentume (in Rom d. i. im Occident) die Lebensadern unterbunden.[1] Noch mehr als dies schmerzte jedoch die Römer die Entfernung des Altars und der Statue der Victoria — jenes heiligen Symbols der römischen Weltherrschaft [2]), aus dem Sitzungssaale der Senatskurie, denn hiedurch fühlten sie sich nicht allein in ihren religiösen Empfindungen, als viel mehr in ihrem Nationalpatriotismus verletzt. Von Konstantius zum erstenmale entfernt, kehrten Statue und Altar der Victoria unter Julian in die Kurie wieder zurück. Von Gratian wurden beide neuerdings entfernt, denn für das alte heidnische Wahrzeichen römischen Glaubens und römischer Größe war in der Kurie des schon stark christianisierten [3]) Senates kein Platz mehr. Zur Zeit des Usurpators Eugenius wurde die Statue im Jahre 392 von den Römern im Triumphe in der Kurie wieder aufgestellt, doch nicht mehr für lange. Mit der Beseitigung des Usurpators wurde nämlich auch dieses Heiligtum, aber diesmal in der Tat für immer, aus der Senatskurie entfernt.

Zu erwähnen wäre noch, daß Gratian die Apostasie zum Heidentum oder Judentum unter Strafe des Verlustes des römischen Bürgerrechts verbot.[4])

3. Des Zusammenhanges wegen erwähne ich in kurzem auch die Religionspolitik Valentinians II. und des Maximus. Wichtig ist nämlich nur das Eine, daß deren Regierung keine Veränderung in die von Gratian geschaffenen Verhältnisse brachte.

Nach dem Tode Gratians hatten zwar die Heiden die politischen Wirren auszunützen versucht, um ihre alten Freiheiten wieder zu erlangen; [5]) doch das Wenige, was sie erreichten, ist von keinem großen Belange.[6])

---

[1]) vgl. auch Allard, a. a. O. p. 257.

[2]) Richter, a. a. O. p. 551. s. 694. Akg. 80. — vgl. auch Art. Victoria in Pauly's R. E. der klass. Altertumswissenschaft.

[3]) Ambrosius, Epistol. lib. I. ep. 17, a. 10. Die Zweifel an den Aussagen des Ambrosius widerlegt sehr gut Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 225 s.

[4]) l. 3. Cod. Theod. XVI. 7. a d. J. 383.

[5]) vgl. das Nähere bei Schultze, a. a. O. I. p. 230 ss. 252 ss. — Allard, a. a. O. p. 262.

[6]) Symmachus wird Praefectus urbis von Rom, Praetextatus wird Praefectus Praetorio und später auch Consul. Dies bedeutete nicht viel, weil wir auch unter Theodosius d. Gr., ja selbst auch unter seinen Nachfolgern Heiden in den höchsten Staastämtern finden; vgl. Symmach, Epist. VII. 81. IV. 50; Zosim., V. 20. 46. Sogar Konstantinopel hatte noch im Jahre 404 zum Praefectus urbis einen Heiden; Sokrat., hist. eccl. VI. 18.

Maximus dagegen beachtete die Verfügungen Gratians gegen die heidnischen Kulte und Priesterschaften sehr genau, denn hiedurch „genügte er den Katholiken“, die er als die einzige Stütze seiner Regierung ansah und „nützte seinen Kassen“.[1]

§ 21.

Die Religionspolitik des Theodosius d. Gr.

1. Im Iahre 378 von Gratian zum Mitkaiser erhoben, wird Theodosius d. Gr. schon am 19. Jänner des folgenden Jahres zum selbständigen Augustus des Orients proklamiert.

Mit Theodosius d. Gr. erhielt nicht allein der Orient, sondern das ganze römische Reich den „ersten wahrhaft großen Herrscher“ [2]) seit Konstantin d. Gr., der wie Konstantin dem Christentum ganz ergeben war, dessen Regierung, wie jene Konstantins, eine epochemachende Bedeutung in der Geschichte hat.

2. Von Tessallonich aus, welches Theodosius d. Gr. vorläufig zum Mittelpunkte seiner Tätigkeit gemacht hatte, erging am 28.[3]) Februar 380 jenes berühmte Edictum de fide catholica,[4]) welches wie das Edikt von Mailand als ein Wendepunkt der ganzen Ordnung hinzustellen ist, da dieses, wie jenes nicht allein die Religionspolitik, sondern auch die Staatspolitik auf ganz neue Bahnen lenkte.

Dieses Edikt de fide catholica, unterschrieben auch von Gratian und Valentinian II., erhebt ganz feierlich den sogenannten Nicänischen Glauben — die Ortodoxie — zur alleinigen Staatsreligion d. i. genauer zur alleinigen Staatskirche im gesamten römischen Reiche.

Dieses Edikt enthält „das Zukunftsprogramm“ [5]) der kaiserlich-byzantinischen Reichs- und Kirchenpolitik. Deshalb ist es auch

---

[1]) Richter, a. a. O. p. 625.

[2]) Schultze, Gesch. d. Untergangs, I p. 215.

[3]) Gerhard Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg i. Br. 1897, p. 67.

[4]) l. 2. Cod. Theod. XVI. 1: Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum Apostolum tradisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat, quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum, virum apostolicae sanctitatis; hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili majestate et sub pia trinitate credamus; vgl. auch Sozom., hist. eccl. VII. 4 Theodoret, hist. eccl. V. 2. schreibt dieses Gesetz fälschlich dem Gratian zu und setzt das Jahr 378 bei.

[5]) Ad. Harnack, R. E. VII. p. 65. — Schultze, R. E. XIX. p. 616.

von Justinian sehr „bedeutungsvoll" an die Spitze seines Codex gesetzt worden.

Das Edikt de fide catholica ist in erster Linie gegen die Häretiker gerichtet, um dem Unwesen derselben, vor allem der Arianer in Konstantinopel, doch wohl auch im ganzen römischen Reiche ein rasches Ende zu machen. Da jedoch das Nicänische Bekenntnis oder wie es Theodosius d. Gr. zum erstenmal nennt — die Orthodoxie — als einzig wahre Religion, die alle Völker des Reiches ohne Unterschied, also offenbar auch die heidnischen, nicht allein die häretischen Völker annehmen sollten, hingestellt wird, so resultiert hieraus, daß der orthodoxe Glaube zur alleinherrschenden Staatsreligion erhoben wurde, und daß somit nicht allein jede christliche Irrlehre, sondern auch das Heidentum, weil dieses im Grunde genommen auch ein Irrtum ist, aufzuhören hatte.[1])

Durch das Edikt de fide catholica wird also *zum erstenmale* offiziell der andern Staatsreligion jedwede Bedeutung im Staate genommen: das Heidentum wird gerade so, wie die Häresie in thesi verfemt und proskribiert, denn alle Staatsbürger sollten im Sinne der wieder zur Geltung gebrachten römischen staatsrechtlichen Auffassung von der Staatsreligion Glaubensangehörige dieser einen Staatsreligion — der Orthodoxie — werden, da die Angehörigkeit zu ihr die Grundbedingung für politische und bürgerliche Rechtsfähigkeit ist; ja noch mehr, der Staatsbürger der der Staatsreligion nicht huldigt, wird nicht allein bestraft, sondern auch mit Gewalt gezwungen, dieser Staatsreligion anzugehören. Diese heidnische römische Auffassung von der Staatsreligion wird nun somit auch vom christlichen Staate seit 380 im Prinzip aufgenommen. Inwieweit Theodosius d. Gr. dieses Prinzip in Praxis setzte, sollen die nachfolgenden Ausführungen einen Überblick geben.

3. Gegenüber den Häretikern hat Theodosius d. Gr. die staatsrechtliche Stellung der Orthodoxie als alleinherrschende Staatskirche gleich nach Erlaß des Ediktes de fide catholica zur Geltung

---

[1]) vgl. noch l. 6. Cod. Theod. XVI. 5., welches Gesetz im J. 381, also kurz nach dem Edictum de fide cath. erlassen wurde und eine Wiederholung desselben ist, ja an Strenge Letzteres noch übertrifft. Die Anfangsworte „der Name des Einen und höchsten Gottes soll überall verehrt werden" sind doch offenbar nur gegen die Heiden gerichtet, weil alle Arten Häretiker zwar bestimmte Lehren des Christentums verdreht, den Glauben an den Einen und höchsten Gott aber nicht verlassen hatten.

gebracht, indem er eine Reihe scharfer Erlässe gegen die Häretiker ergehen ließ.[1]) Gegenüber den Heiden jedoch hielt Theodosius mit der praktischen Durchführung seines Ediktes noch zurück. Während Gratian im Jahre 382, im noch gut heidnischen Rom, gleichsam im Hinblick auf das Edictum de fide catholica mit seinen Anordnungen zur Vernichtung des Heidentums wirklich vollen Ernst machte, nahm Theodosius d. Gr. im schon recht christianisierten Orient den Heiden gegenüber eine von zwingenden politischen Umständen diktierte,[2]) mehr oder minder abwartende Haltung ein. [3])

Im Jahre 381 verbot Theodosius neuerdings Tag- und Nachtopfer, [4]) nicht jedoch [5]) so sehr aus religiösen Motiven, als vielmehr aus dem Grunde, weil diese Opfer noch immer am allerliebsten zu politischen Zwecken mißbraucht wurden. Einige Monate vorher bestrafte Theodosius die Apostasie zum Heidentum mit dem Verluste des Testierrechtes.[6]) Aber dennoch sehen wir, daß er die Erlaubnis gibt, einen schon gesperrten Tempel zum Zwecke der Veranstaltung von Festlichkeiten und Spielen[7]) wieder zu öffnen, allerdings in einem stark heidnischen Gebiete, das überdies an

---

[1]) Die ersten Konsequenzen aus dem Edikt de fide cath. zog Theodosius gegen die Häretiker. Im unmittelbaren Anschlusse an das Edikt ergingen die Gesetze l. 6—9 Cod. Theod. XVI. 5. — l. 3. XVI. 1. Um gegen neu entstandene Irrlehren die kompetente kirchliche Autorität entscheiden zu lassen, beruft Theodosius d. Gr. im Jahre 381 über Aufforderung von Seite der Kirche eine große Synode des ganzen Reiches nach Konstantinopel, im folgenden Jahre eine kleinere Synode, dann ein Religionsgespräch. Das Nähere folgt im II. Bande.

[2]) Eine andere Erklärung dieser säumigen Realisierung des Edictum de fide cath. gegenüber den Heiden ist nicht möglich, weil doch religiöse Beweggründe ganz ausgeschlossen sind. Und in der Tat standen die Gothen in drohender Haltung an der Donau. Die durch die Ermordung Gratians entstandenen politischen Wirren in der anderen Reichshälfte zwangen zur Vorsicht, umsomehr, da Theodosius schon bereits einen Teil der Bevölkerung, die Häretiker, durch seine Maßnahmen von sich abgewendet hatte.

[3]) vgl. auch Schultze, a. a. O. I. p. 218 257. — Allard, a. a. O. p. 268; anders Richter, a. a. O. p. 694, Akg. 71., der den Theodosius „gleich nach seinem Einzug in Konstantinopel gegen das Heidentum vorschreiten" läßt.

[4]) vgl. auch Schultze, a. a. O. I. p. 218. — Allard, a. a. O. p. 269.

[5]) l. 7. Cod. Theod. XVI. 10. Dieses Verbot der politischen Divination, die dem Staate gefährlich werden konnte, schärft Theodosius im Jahre 385 nochmals ein; l. 9. XVI. 10.

[6]) l. 1. Cod. Theod. XVI. 7; vgl. auch die Wiederholung dieses Verbotes in l. 2. 3. ibid. Hieraus geht hervor, daß Apostasie d. i. ein Abfall von der Staatsreligion nur eine Einschränkung der bürgerl. Rechtsfähigkeit nach sich zog. Der Apostat wird noch nicht ganz rechtlos, noch auch zur Rückkehr gezwungen.

[7]) l. 8. Cod. Theod. XVI. 10. a. d. J. 382.

der Grenze gelegen aus politischen Beweggründen eine Nachsicht erheuschte;[1]) die verbotenen Opfer durften jedoch nicht vollzogen werden.

Ein Gesetz[2]) aus dem Jahre 386 befreit die Christen von der ἀρχιεροσύνη, d. i. von der Oberaufsicht über die heidnischen Tempel- und Festfeiern,[3]) zu der sie unter anderem als Kurialen verpflichtet[4]) werden konnten. Es wäre wohl einfacher gewesen, solche Festlichkeiten ganz zu verbieten. Hieraus ist ersichtlich daß den Heiden gewisse Freiheiten noch belassen waren.

Ungefähr[5]) um diese Zeit begann jedoch Theodosius d. Gr. auch schon energischer gegen das Heidentum vorzugehen. Er schickte nähmlich den Praef. Praet. Cynegius nach Ägypten und Kleinasien u. a. auch mit der ausdrücklichen Weisung, das Heidentum durch Zerstörung von Tempeln und Sistierung der Kultusübungen aus der Öffentlichkeit verschwinden zu machen.[6]) Eine bisher ungewöhnliche Erscheinung tritt auf: Ein hoher Staatsbeamte schließt, ja zerstört heidnische Tempel im besonderen Auftrage des Kaisers. Es wurden zwar auch früher im Namen oder über Auftrag des Kaisers Tempel geschlossen oder sogar auch zerstört, doch ein solcher Auftrag war bloß lokaler Natur gewesen, weil bloß gegen einzelne Tempel gerichtet. Diesmal kam es ganz anders. In bestimmten Provinzen wird nämlich ein Tempel nach dem anderen in systematischer Weise geschlossen, am liebsten zerstört. Hieraus ist der Schluß zu ziehen, daß nun nicht bloß aus gewissen „sittlichen“ oder aus anderen speziellen Beweggründen Tempel zerstört werden, sondern aus dem Grunde allein, weil sie eben Tempel waren; „in der schroffsten Weise wird damit die Rechtlosigkeit des alten Glaubens aufgezeigt“.[7])

Dies war für die ohnehin dem Heidentum gegenüber schon sehr unduldsam gewordenen Christen das Zeichen, auf die Heiden und deren Tempel loszustürzen. Überall in Ägypten und Asien

---

[1]) Schultze, a. a. O. I. p. 258.

[2]) l. 112. Cod. Theod. XII. 1.

[3]) Rauschen, Jahrbücher, p. 234 s.

[4]) vgl. das Nähere bei Gothofredus, de interdicta Christianorum cum gentilibus communione, (Opera juridica minora p. 567 ss.)

[5]) Schultze, R. E. XIX. p. 617. Eine genaue Zeitbestimmung ist nicht möglich; Tillemont, Hist. des Empereurs, vol. V. p. 732 s. Note 14, nimmt das Jahr 374. an. Rauschen, Jahrbücher, p. 228. setzt das Jahr 386 Кипарисовъ, a. a. O. p. 256.

[6]) Zosimus, IV. 37. (ed. Bonnae p. 218).

[7]) Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p. 260.

kam es zu sehr blutigen Zusammenstössen, so hauptsächlich in Alexandrien, welches für die Heiden des oströmischen Reiches wohl dasselbe war, was Rom im Occident. Wie in Rom aller Augen auf die Statue der Victoria gerichtet waren, so in Alexandrien auf das Serapeion, auf jenen berühmten Tempel des Serapis, zu dem von weit und breit fromme Pilger gezogen kamen, und der allein an Grösse und Pracht mit dem Kapitol wetteiferte.[1]) Als religiöses, wie auch als äußerliches Bollwerk des Heidentums in Ägypten: caput ipsum idololatriae [2]) — stützte es wie eine Säule den zusammenbrechenden Götzendienst.[3]) Wie jedoch die Victoriastatue ihrem Schicksale nicht mehr trotzen konnte, so auch dieses großmächtige Bauwerk, das zwar eine weite und glorreiche Vergangenheit hinter sich, aber gar keine Zukunft mehr vor sich hatte. Von den Heiden als Festung benützt wurde es zum guten Teil schon im offenen Kampfe zerstört, nach Kapitulierung der heidnichen Aufrührer aber dem Erdboden gleich gemacht.[4]) Mit der Zerstörung des Serapis-Tempels war auch das Schicksal des Heidentums in Alexandrien und Ägypten besiegelt, umsomehr da der Untergang der Welt und der Einsturz des Himmels, wie der Volksglaube ging,[5]) nach Zerstörung des Serapis-Tempels nicht erfolgte und auch sonst die erzürnten Götter keine Rache nahmen: nicht einmal die segensreichen Überschwemmungen des Nils blieben aus.

Auch in Syrien, Phönikien und Palästina kam es bei Zerstörung der Tempel zu heftigen Kämpfen, wobei christliche Mönche — οἱ μελανειμονοῦντες — sehr aktive Teilnahme zeigten,[6]) indem sie das platte Land „wie Bergströme überschwemmten",[7]) und jeden am Wege stehenden Tempel zerstörten.[8]) Nur wenige Tempel wurden in Kirchen umgewandelt.[9]) Auf diese Weise wurden in

---

[1]) Amm. Marcell. XXII. 16, 12. vgl. auch Sozom. VII. 15 (Migne ibid. col. 1453).

[2]) Rufinus, hist. eccl. II. 24. (Migne s. l. XXI. col. 533).

[3]) Prosperi, Chron. ad ann. VIII. Theodosii.

[4]) Theodoret, hist. eccl. V. 22. Migne ibid. col. 1245 ss. — Rufin, hist. eccl. II. 23. Migne, col. 531.

[5]) Rufinus, l. c.

[6]) Libanius, pro templis, c. 3. vgl. auch Richter, a. a. O. p. 543

[7]) Libanius, l. c.

[8]) vgl. zum Ganzen Chastel, a. a. O. p. 189—201. Dasselbe tat der rücksichtsloseste Heidenverfolger Martin von Tours um dieselbe Zeit in Gallien, Sulpicius Severus, De vita Martini, cap. 10—15; idem Dial. III. 8. 9.

[9]) Chronic. Paschale, ed. Bonnae p. 561.

kurzer Zeit beinahe alle Tempel in Alexandrien und in Unterägypten, in Phönikien, Palästina und Syrien zerstört.[1])

Während dies in Orient geschah, schien es als ob Theodosius d. Gr. in seinem feindlichen Verhalten gegenüber dem Heidentum, wohl aber bloß in Rom, für einen Augenblick innehalten wollte. Nach der Niederwerfung des Usurpators Maximus in Mailand weilend, empfing er (im Jahre 389 oder 390) eine Gesandschaft des römischen Senates in Audienz und war unter dem Eindrucke der bewegten Worte der bittenden Römer schon nahe daran, die Wiederaufstellung der Statue (nicht aber, aller Wahrscheinlichkeit nach, auch des Altars) der Victoria in der Senats-Kurie zu gestatten. Doch wußte Ambrosius in richtiger Erkenntnis der Tragweite einer solchen Bewilligung durch persönliche Vorstellungen, ja selbst durch „harte Worte des Tadels" „die ihm aber der Kaiser nicht für übel nahm", dieses Schwanken, des Kaisers zu beseitigen.[2])

Seit dieser Zeit trat ein Wendepunkt im Verhalten des Kaisers gegenüber den Heiden des ganzen Reiches ein, welcher Wendepunkt nicht ohne guten Grund auf einen Einfluß des unduldsamen Ambrosius, mit dem der Kaiser während des längere Zeit — gut über 2 Jahre — dauernden Aufenthaltes in Mailand im vertraulichen Verkehre stand, zurückgeführt werden kann. Theodosius beginnt mit „großer und gleichmäßiger Entschiedenheit" [3]) die im Edictum de fide catholica unumwunden ausgesprochene Religionspolitik auch gegenüber dem Heidentum zur Ausführung zu bringen. Er erläßt eine Reihe von speziellen Gesetzen zur vollkommenen Vernichtung des Heidentums, nicht allein als Staatsreligion oder als eine mit irgend welchem Rechtsgenuß ausgestatteten Religion, sondern auch schon zur Ausrottung des Heidentums als „Irrtum", als „Verletzung Gottes", als „Schändung der Natur", als „Majestätsverbrechen".

Das erste Gesetz dieser Art erließ Theodosius noch in Mailand, am 24. Februar des Jahres 391,[4]) also ohne allen Zweifel

---

[1]) vgl. Sokrat, hist. eccl. V. 16. 17. (Migne, col. 604 s. 608). — Sozom. hist. eccl. VII. 15. (Migne, col. 1453). — Theodoret, hist. eccl. V. 21. 22. (Migne, col 1244 ss.) — Rufin, hist. eccl. II. 22. 23. 24. (Migne col. 528 ss. 531. 533).

[2]) Ambrosius, Epist. I 57. (Migne, s. l. XVI. col 1175.

[3]) Schultze. R. E. XIX p. 619.

[4]) l. 10. Cod. Theod. XVI. 10.: Nemo se hostiis polluat, nemo insontem victimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret et mortali opere formata simulacra suscipiat, ne divinis atque humanis sanctionibus reus fiat.

noch unter den Augen seines Lehrers Ambrosius, um gleichsam einen Beweis hiefür zu geben, daß er dessen Anleitungen wohl beherzigt habe.

Gerichtet an den Praefectus urbi Romae [1]) Albinus sollte dieses Gesetz vorerst das Heidentum in Rom treffen. In kurzen, aber drohenden Sätzen wird der ganze Opferkultus verboten, denn es sagt das Gesetz: „Niemand soll sich mit Opfern beflecken, Niemand ein unschuldiges Opfertier schlachten, Niemand ein Heiligtum betreten, Niemand einen Tempel aufsuchen, Niemand zu einem von Menschenhänden gemachten Götterbilde aufblicken, sonst macht er sich einer Übertretung der göttlichen und menschlichen Satzungen schuldig“.

Am 16. Juni desselben Jahres erging aus Aquileja ein ähnlich lautendes, an den Praefekten von Ägypten Evagrius gerichtetes Gesetz.[2])

Rom und Alexandrien (Ägypten) waren noch immer die Centren des Heidentums geblieben und wohl gewiß deshalb mußten vorerst, d. i. vor Erlaß des allgemeinen, das ganze Reich betreffenden Gesetzes, beide Bollwerke des Heidentums durch je ein spezielles Gesetz getroffen werden.

Die „äußerste Linie“,[3]) zu der nicht allein Theodosius d. Gr., sondern überhaupt je ein christlicher Kaiser bisher in seiner antiheidnischen Religionspolitik vorgeschritten ist, ist das Gesetz vom 8. November 392, erlassen in Konstantinopel und gerichtet an den Praefectus Praetorio Rufinus.

In diesem einschneidendsten aller Gesetze gegen das Heidentum werden alle Arten der heidnischen Religionsübung einzeln aufgezählt und strenge verboten. Nicht allein der öffentliche Kultus, sondern auch selbst jede private Ausübung der Religion im geheimsten Winkel des Hauses wird unter Strafe gestellt; es wird demnach nicht allein das Heidentum als solches, in seiner äußeren sichtbaren Erscheinung proskribiert und für völlig rechtlos erklärt, sondern es wird auch die persönliche Überzeuguug verfemt.

Dieses Gesetz lautet: Nullus omnino, ex quolibet genere, ordine hominum, dignitatum vel in potestate positus vel honore

---

[1]) Rauschen, a. a. O. p. 338.

[2]) l. 11. Cod. Theod. XVI. 10

[3]) Schultze, Gesch. d. Untergangs, I. p 277 — Ganz richtig Allard, a. a. O. p. 273: „ce dernier coup“, denn erst dieses Gesetz war wirklich der „letzte große Schlag“ gegen das Heidentum. „Grabgesang des Heidentums“ nennt Rauschen, a. a. O. p. 376. diesesGesetz.

perfunctus, sive potens forte nascendi seu humilis genere, condi-tione, fortuna: in nullo penitus loco, in nulla urbe, sensu caren-tibus simulacris vel insontem victimam caedat vel secretiore pia-culo, larem ignem ero genium, penates nidore veneratus accendat lumina, imponat tura, ferta suspendat. Quod si quispiam immo-lare hostiam sacrificaturus audebit, aut spirantia exta consulere, ad exemplum Maiestatis reus, licita cunctis accusatione delatus, excipiat sententiam conpetentem, etiamsi nihil contra salutem Principum aut de salute quaesierit: Suffici enim ad criminis molem, naturae ipsius leges velle rescindere, inlicita perscrutari, occulta recludere, interdicta temptare, finem quaerere salutis allienae, spem allieni interitus polliceri. Si quis vero mortali opere facta et aevum passura simulaera imposito ture venerabitur ac (ridiculo exemplo metuens subitoque ipse simulaverit) vel redimita vittis arbore vel erecta effossis ara cespitibus vanas imagines, humiliore licet mu-neris praemio, tamen plena religionis iniuria, honorare temptaverit, is utpote violatae religionis reus, ea domo seu possessione mul-tabitur, in qua eum gentilicia constiterit superstitione famulatum. Namque omnia loca, quae turis constiterit vapore fumasse (si tamen ea in iure fuisse thurificantium probabuntur) fisco nostro adsocianda censemus. Sin vero in templis fanisue publicis aut in aedibus agrisue alienis, tale quispiam sacrificandi genus exercere temptaverit, si ignorante domino usurpata constiterit, XXV librarum auri multae nomine cogetur inferre: conniventem vero huic sce-leri par ac sacrificantem poena retinebit. Quod quidem ita per iudices ac defensores et curiales singularum urbium volumus cu-stodiri, ut illico per illos delata plectantur. Si quid autem ii te-gendum gratia aut incuria praetermittendum esse crediderint, commotioni iudiciariae subiacebunt: Illi vero moniti si vindictam dissimulatione distulerint, XXX librarum auri dispendio multa-buntur: officiis quopue eorum damno parili subiugandis.

Der Wortlaut dieses Gesetzes bedarf keiner näheren Erklärung zur Erfassung des Geistes, in welchem und des Zweckes, zu welchem dieses Gesetz erlassen wurde; denn „eingehender hat bis dahin kein Edikt dieser Art geredet. Zwar sind die Straf-androhungen nicht so hoch bemessen, wie unter Konstantius, indes gerade darum wurden sie ernst genommen und konnten andererseits ohne großes Aufsehen durchgeführt werden. Grund-sätzlich Neues liegt nicht in den Bestimmungen, neu ist nur das Eingehen auf Einzelheiten und in gewisser Weise auch die kühle Behandlung, mit welcher der von vornherein als rechtlos vor-

21*

gestellten heidnischen Religion begegnet wird. Man könnte das unter andern Umständen gering anschlagen, aber in diesem Zusammenhange ruht eine Bedeutung darin, welche, von den Verordnungen Konstantins d. Gr. abgesehen, dieses Gesetz als das einschneidendste aller heidenfeindlichen Gesetze erscheinen läßt".[1])

Jedwede Verbindung des römischen Staates mit seiner alten Staatsreligion war somit für immer gelöst. Die antiken Götter sind heimatlos geworden in jenem Reiche, an dessen Wiege sie gestanden und dessen Blütezeit als orbis terrarum sie gnädigst beschützt haben. Der alte Götterkultus wird nun im jenen Reiche, wo er noch vor nicht langer Zeit die einzige Staatsreligion gewesen war, nur mehr die geächtete und flüchtige Religion werden.

In Erinnerung an das Einst mag damals „eine dumpfe Stimmung über Hunderte, ja Tausende gekommen sein, die sich in ein Dasein ohne Hoffnung hineingestoßen sahen".[2])

4. Die Wiederherstellung des Heidentums in Rom im J. 392 war nur mehr ein letztes und kurzes Aufleuchten.

Der Feldherr Arbogast hatte an Stelle des ermordeten Valentinian II. den Humanisten Eugenius,[3]) den Vorsteher der kaiserlichen Kanzlei, zum Kaiser erhoben. Eugenius, persönlich ein Christ,[4]) jedoch in Abhängigkeit von einer heidnischen Umgebung wurde gegen seinen Willen und infolgedessen erst nach längerem Widerstande, wobei in erster Linie politische Momente mitwirkten, dazu hingedrängt, den Heiden mehrere Zugeständnisse machen zu müssen. Natürlich mußte er vor allem, wiewohl erst auf wiederholte Bitten der Römer, gestatten, daß Statue und Altar der Victoria in die Senatskurie wieder zurückkehren; den Priesterschaften und den Tempeln mußte er die von Gratian eingezogenen Rechte und Güter zurückgeben, den ganzen Opferkultus wieder freigeben, so daß „das alte heidnische Rom vor den Augen der erstaunten Christen wieder auflebte und sich geberdete, als ob seine Religion heute noch, wie vordem, die Alleinherrschende wäre".[5]) Noch

---

[1]) Schultze, a. a. O. I. p. 278.

[2]) Schultze, R. E. XIX. p. 618.

[3]) vgl. Das Nähere bei Rauschen, a. a. O. p. 366 ss.

[4]) Ambrosius, Epist I. 57. — Sozom, hist. eccl. VII. 22. (Migne, ibid. col. 1485; anders Philostorg, hist. eccl. XI. 2., der ihn für einen Heiden hält.

[5]) So drückt sich ein unbekannter christlicher Autor eines lateinischen, im Jahre 394 geschriebenen Gedichtes aus; ed. des Th. Mommsen in Hermes, IV. p. 350 ss.

einmal atmete das Heidentum auf, aber nur für kurze Zeit und zum letztenmal.

In der Entscheidungsschlacht am Fluße Frigidus bei Aquileja am 6. September 394 verloren nicht allein Eugenius und Arbogast Schlacht, Thron und Leben, sondern auch das Heidentum jedwede Hoffnung auf die Zukunft [1]).

Hiemit hatte das Heidentum sein Letztes versucht und auch verloren. Es mußte so kommen, denn die Zeit seines Bestandes im römischen Reiche war abgelaufen.

5. Die Konzentrierung der Herrschaft über Orient und Occident in einer Hand und gerade in der Hand des Theodosius d. Gr. ermöglichte ein einheitlicheres, intensiveres und infolgedessen auch ein erfolgreicheres Vorgehen gegen das Heidentum.

Theodosius d. Gr. stirbt am 17. Jänner 395, also viel zu früh, als daß er das begonnene Werk auch selbst hätte vollenden können, als daß er die erlaßenen Gesetze auch hätte vollends realisieren können; indes er hatte das Programm für den weiteren Verlauf des Christianisierungsprozesses, der mit unwiderstehlicher Gewalt zur völligen Vernichtung und Ausrottung des Heidentums hinführen sollte, gegeben. Das Edictum de fide catholica, sowie das Pendant hiezu: l. 12. XVI. 10. enthalten in deutlichen Worten dieses Programm. Auch zeichnete Theodosius d. Gr. den in der Praxis einzuschlagenden Weg vor. Er ließ *zuerst* die Tempel zerstören und die Altäre abtragen, wohl wissend, daß nun ganz bestimmt auch die schon so oft verbotenen Opfer mit einem Male aufhören werden; auch sah Theodosius gewiß ein, daß nach Zerstörung der Heiligtümer die Heiden viel eher zum Christentum bekehrt werden können, weil sie durch keine Tempel, Altäre, Statuen an den alten Glauben mehr erinnert wurden. Nachdem dies vorangegangen war, kamen seine Gesetze, um auch die letzten Reste wegzufegen. Diese Gesetze des Theodosius d. Gr., besonders jenes vom Jahre 392, (l. 12 XVI. 10) sind die höchste Potenzierung aller früher erlaßenen antiheidnischen Gesetze, wobei sie „nicht mehr vorwiegend Drohworte waren, die nur ausnahmsweise zur Tat

[1]) Theodosius entzieht dem Heidentum alle von Eugenius gegebenen Freiheiten und Rechte, so daß das Gesetz l. 12. XVI. 10. allgemeine Verbindlichkeit im ganzen Reiche erlangte. Nach Z o s i m u s IV. 59. (ed. Bonnae, p. 257) soll Theodosius d. Gr. im Jahre 394 die heidnischen Senatoren in einer öffentlichen Ansprache zur Annahme des Christentums aufgefordert haben; vgl. auch P r u d e n t i u s, contra Symmach. I. 410 ss. (M i g n e, s. gr. LX. col. 153 s.

wurden, sondern die Regierung bewies jetzt in zahlreichen Fällen ihren festen Willen, diese Gesetze auch anzuwenden" [1]).

Theodosius d. Gr. ist es also, der die einstige enge Verbindung des röm. Staatswesens mit dem alten Götterwesen endgiltig beseitigte, der den Staat von den alten religiösen Weltanschauungen, auf denen das Imperium totius mundi einst beruhte, endgiltig losgerissen [2]) und den christlichen Principien die Alleinherrschaft verschafft hatte [3]).

Das Heidentum verschwindet immer mehr und mehr aus der Öffentlichkeit, d. i. aus den Städten, die allein im römischen Reiche etwas bedeuteten [4]), und wird zum „Paganismus" [5]).

Doch wäre durchaus verfehlt anzunehmen, daß nach Erhebung der Orthodoxie zur alleinherrschenden Staatsreligion und nach ausdrücklicher Verfemung der Häresie und des Heidentums diese beiden, wenn nicht im Handumdrehen, so doch wenigstens in kurzer Zeit ganz erstickt wurden. Ja im Gegenteil Theodosius d. Gr. selbst anerkennt ein „farbloses, neutralisiertes Heidentum. [6])

Die Nachfolger Theodosius d. Gr. hatten mit der gänzlichen Ausrottung des Heidentums noch genug zu tun. [7]) Selbst noch unter Justinian gibt es byzantinische Staatsbürger, die Heiden noch geblieben waren, also der Staatskirche nicht angehörten [8]).

---

[1]) Schultze, Gesch d. Untergangs, I. p. 297.

[2]) Ambrosius, De obitu Theodosii, cap. 4. sagt: qui imitatus Iacob supplantavit perfidiam tyrannorum, qui abscondit simulacra gentium; omnes enim cultus idolorum fides ejus abscondit, omnes eorum caeremonias obliteravit. — cap. 28: qui sacrilegos removit errores, clausit templa, simulacra destruxit. In hoc Iosias rex superioribus antelatus est.

[3]) Rufin, hist. eccl. II. 19.

[4]) Kuntze, Exkurse über römisches Recht, II. Aufl. Leipzig 1880, p. 693.

[5]) d. i. zum Glauben der Landleute (pagani) Landsknechtglaube in dem Sinne, daß die kulturell niedrig stehenden Landleute am Heidentum länger festhielten. Doch soll damit nicht gesagt werden, daß alle Landleute noch Heiden gebliebeu waren. Bald wurde dieser Begriff: paganus in dem kirchlichen, wie auch in dem juristischen Sprachgebrauche generalisiert, d. i. gleichwertig mit gentiles, gentes, ἕλληνες (Kuntze, l. c.) gestellt! In der Gesetzessprache kommt der Ausdruck *paganus* schon in l. 18, Cod. Theod. XVI. 2. (a. d. J. 368), dann in l. 13. XVI. 10. a. d. J. 395; l. 19—25. ibid. vor. L. 46. XVI. 5. a. d. J. 409 betont schon: gentiles, quos vulgo paganos appellant. — Augustinus, Retract. II. 43. gentiles, quos usitato nomine paganos vocamus. — Auf einem Grabsteine einer Christin aus dem IV. Jhdt. kann man lesen pagana nata . . . fidelis facta. (de Rossi, Bullettino di archeol. crist 1868, p. 75.

[6]) Schultze, Gesch. d. Unterggs., I. p. 331; vgl. das Nähere daselbst.

[7]) vgl. vor allem ll. 13—25. Cod. Theod. XVI. 70.

[8]) vgl. z. B. l. 9. 10. Cod. Just. I. 11.

und doch sogar Staatsämter bekleideten.[1]) Ja auch über die Zeit Justinians hinaus [2]) haben sich im byzantinischen Reiche vereinzelte Spuren des Heidentums noch erhalten; doch ist dies nicht mehr Idololatrie, sondern blosser Aberglaube, superstitio. Die Trullanische Synode (692) verurteilt wohl den heidnischen Aberglauben und die heidnischen Gebräuche, spricht jedoch von einem Götzendienst gar nicht mehr [3])

§ 22.

Schlußfolgerungen.

Die Zeit seit der Erlassung des Mailänder Ediktes im Jahre 313 und bis zur Erlassung des Edictum de fide catholica im Jahre 380 bildet ein in sich geschlossenes Ganze: die I. Periode des freundschaftlichen Verhältnisses zwischen Christentum i. e. Kirche und Staat.

Es ist dies aber auch die Zeit der religiösen Sturm- und Drangperiode des römischen Staates — die Zeit der religiösen Regenierung des heidnichen Staates zu einem christlichen.

Es ist eine Zeit, wann das römische Staatswesen seine Jahrhunderte lang bestandene religiöse Verbindung mit dem absterbenden antiken Götterglauben allmählich, Schritt für Schritt auflöste und die religiöse Verbindung mit dem Christentum, mit der lebensfrischen Zukunftsreligion, mit der allein wahren Religion gleichfalls allmählich, Schritt für Schritt einzugehen begann.

Es ist die Zeit, wann der römische Staat die staatsrechtliche Stellung seiner bisherigen alleinherrschenden Staatsreligion in fortwährender gleichmäßiger Progression, im friedlichen Verwaltungswege einschränkte und der neuen Religion die Möglichkeit gab, in gleichfalls fortwährender, gleichmäßiger Progression die staatsrechtliche Stellung einer alleinherrschenden Staatsreligion zu erlangen.

Das Mailänder Edikt und das Edictum de fide catholica, dessen Appendix l. 12 Cod. Theod XVI. 10. ist, begrenzen demnach einen Zeitabschnitt, der mit Rüchsicht auf die damalige allgemeine Auffassung von der Staatsreligion seiner Eigenartigkeit wegen

---

[1]) Riffel, a. a. O. p. 88.

[2]) Evagrius, hist. eccl. I. 11. V. 18. — Cedrenus, Migne, s. gr. CXXI. col. 692.

[3]) can. 61. 62. 71. 94. vgl. die nähere Erläuterung dieser Kanones bei Архимандритъ Іоаннъ, Опытъ курса церковнаго законовѣдѣнія, выпускъ второй, раздѣлъ II., С. Петербургъ 1851, p. 451 ss. 462, 494.

einzig in seiner Art dasteht. Es ist nämlich die Zeit, wann der römische Staat im Widerspruche mit der ganzen bisherigen Vergangenheit und mit der folgenden Zeit zwei neben einander bestehende offizielle Staatsreligionen gehabt hatte. Daß jedoch diese Zeit der Parität — sui generis — bloß ein Übergangsstadium sein konnte und sein mußte, steht nicht erst heute fest, sondern dies war auch schon damals durchaus kein Geheimnis!

Das Heidentum innerlich abgestorben, konnte als Staatsrelion dem Staate für die Zukunft die einstige Stütze nicht mehr bieten, — es mußte dem lebenskräftigeren Christentum, das überdies mit einer „höheren“ [1]) Autorität, d. i. mit der höchsten [2]) Autorität ausgestattet war, ihre einstige Rolle *im* und *zum* Staate abtreten, denn der Staat konnte in damaliger Zeit noch nicht ohne religiöse Grundlage, d. i. ohne Staatsreligion bestehen!

Im vollem Bewustsein dessen, daß die alte Religion für ihn nicht allein wertlos, sondern seiner weiteren Entwicklung sogar hinderlich sei, mußte der röm. Staat in seinem Selbsterhaltungstrieb es als seine ernsteste Pflicht ansehen, einerseits „die Trümmerstücke einer überwundenen, untergehenden Welt möglichst schnell zu beseitigen“, [3]) andererseits den Christianisierungsprozeß mit den tunlichsten Mitteln zu fördern. Die Nichtigkeit und innere Haltlosigkeit des Heidentums und die Wahrheit und innere Lebensstärke des Christentums rechtfertigen diesen im Selbsterhaltungstriebe getanen Schritt des Staates vollends.

Diese Regenerierung des Staates, sowie der ganzen Weltanschauung erfolgte während des Übergangsstadiums. Daß hiebei die im Mailänder Edikt zum Zwecke der Durchführung dieser Regenerierung ausgesprochene Parität in ihrem ursprünglichen Umfange bis 380 nicht bleiben konnte, sonst hätte es zum Edictum de fide catholica schon im Jahre 380 noch nicht kommen können, steht fest. Es wurde allmählich, im Wege eines fortlaufenden, lebendigen Prozesses und nicht mit einem Federstrich — nicht über Nacht — dem antiken Götterkultus seine Rolle im und zum Staate

---

[1]) Nach Auffassung der Heiden, die den Christengott bloß als quantitativ mächtigeren Gott über ihre Götter stellten.

[2]) Nach Auffassung der Christen, die genau wußten, daß die heidnischen Götter nichts anderes waren, als Götzen, deren Macht bloß in der Phantasie und in der Einbildung der leichtgläubigen Heiden bestand oder aber auf Lug und Trug beruhte.

[3]) Schultze, a. a. O. I. p. 453.

genommen und dem Christentum gegeben. Nicht mit einem Federstrich wurde und konnte auch die so enge, einige Jahrhunderte bestandene Verbindung des Heidentums mit dem Staatswesen, in dessen Lebensfasern jenes eingewoben war, gelöst werden -- nicht über Nacht konnte der Staat eine gleiche Verbindung mit dem Christentume eingegangen sein!

Auch war es Konstantin d. Gr., sowie allen seinen Nachfolgern bis Theodosius d. Gr vollkommen klar, daß sie alles, nur nicht dies eine imstande waren, nämlich den Staat *ohne offizielle Religion — ohne Staatsreligion* — auch selbst bloß die Spanne Zeit von 313—380, d. i. solange eben der Regenerierungsprozeß dauerte, zu lassen. Das Heidentum allein als die offizielle Religion des Staates auch weiter zu belassen, ging nicht mehr an, sonst wäre der erwünschte Christianisierungsprozeß erschwert oder zum mindesten verlangsamt worden; auch wäre mit einer solchen alleinherrschenden Staatsreligion die persönliche christliche Gesinnung des Kaisers nicht in Einklang zu bringen gewesen. Das Christentum zur alleinherrschenden Staatsreligion zu erheben, war jedoch noch nicht ratsam, solange die große Majorität der Staatsbürger, durch diese Maßnahme in ihrer religiösen Überzeugung schwer getroffen, sich dagegen gestemmt hätte, was von einem äußeren Feinde oder von einem umsichtigen Usurpator geschickt zum Verderben des Staates hätte ausgenützt werden können.

Ob man will oder nicht will, man muß anerkennen, daß Konstantin d. Gr. in seiner äußerst schwierigen Doppelstellung als Kaiser aller seiner Untertanen, wie der christlichen Minderheit, so auch der heidnischen Mehrheit, und noch mehr jedoch in Betracht auf die Größe seiner Aufgabe, als erster christlicher Kaiser die Christianisierung des römischen Reiches so rasch als möglich durchzuführen, mit der Parität gerade in der Form, wie er sie sich vorgestellt hatte, nach beiden Seiten hin, sowohl gegenüber der langsam eingehend, alten Staatsreligion als auch gegenüber der sich einführenden neuen Staatsreligionen das allerrichtigste, weil zweckentsprechendste Verhältnis eingegangen ist. Nur so wurde und konnte auch, nicht allein der religiösen Überzeugung der überwältigenden Mehrheit der Staatsbürger, sondern auch der einzig wahren Religion gleichzeitig die gebührende Beachtung geschenkt und auch die volle Würdigung getragen werden.

Der röm. Staatskultus konnte gegen ein solche Parität nicht auftreten, weil er sich dessen schon längst bewußt war, seine Exklusivität verloren zu haben — schon längst waren unter die

römischen Staatsgötter immer mehr und mehr neue, ausländische und bessere Gottheiten aufgenommen worden — schon längst d. i. seit den Tagen des Gallienus und Diokletian waren die Heiden an den Bestand des Christentums, sowie an die Koexistenz christl. Staatsbürger im Reiche gewöhnt — schon längst waren die Beschuldigungen aller Art von Seite der Heiden an die Adresse der Christen verstummt, — schon längst hatten sich die Heiden über die Christen eines Besseren belehren lassen, da sie oft genug Gelegenheit gehabt hatten, die Tugenden derselben zu bewundern — schon längst empfanden die Heiden gegenüber dem Christengotte eine gewisse Scheu - schon seit langem, schon seit der Mitte des II. Jdt. vor Christi, hatten die Römer das Vertrauen auf ihre Götter zu verlieren begonnen. Denn der Ausspruch des Cato: mirari se, quod haruspex non rideret si haruspicem vidisset [1]) ist nicht bloß individuelle Ansicht, sondern trägt bei einer Person, wie Cato, den Charakter seiner Zeit an sich. Somit hatte das Heidentum schon längst seinen inneren Gehalt eingebüßt und hielt bloß an der äusseren Form: bloß an den Tempeln und Altären, bloß an den äußerlichen Kultushandlungen aller Art noch fest. Belassung in diesen Äußerlichkeiten genügte ihm [2]).

Das Christentum hatte gleichfalls gegen die Parität nichts einzuwenden, denn es wollte und brauchte auch nichts mehr als die Freiheit seines Glaubens [3]). Durch Gewährung der Glaubens- und Kultusfreiheit erfüllte Konstantin d. Gr. den einstigen, zur Zeit der Verfolgungen ausgesprochenen heißen Wunsch der christl. Apologeten [4]), wie der Christen überhaupt, für dessen Realisierung sie so todesmutig gekämpft und so freudig geblutet hatten.

Andererseits jedoch wurde der Christianisierungsprozeß durch die Parität gar nicht gehemmt, denn das Heidentum inhaltlos geworden — deswegen die versuchte, jedoch bereits erfolglose Regenerierung durch Julian — und des Monopols, d. i. ihrer einzigen Stütze benommen, war hiemit dem Verfalle preis-

[1]) Cicero, Tusculanae disputationes, II. — Merguet, Lexicon Ciceronianum, vol. III.

[2]) O. Seeck, Gesch. d. Untergangs, III. Bd. (1909), p. 105.

[3]) Sehr richtig Allard, a. a. O. p. 258: „C'était la force de l'Église d'avoir besoin de la liberté seule pour exister".

[4]) vgl. z. B. Tertullian, ad Scapulam, cap. 2: Humani juris et naturalis potestatis est, unicuique quod putaverit colere; nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi; vgl. auch noch p. 243 des vorliegenden Bandes.

gegeben und siechte in der Tat dahin, das Christentum dagegen, in seiner inneren Stärke dem Heidentum moralisch weit überlegen brauchte zu seinem auch äußerlichen Siege über das Heidentum nichts anderes als die Freiheit der Bewegung. Eine *gewaltsame* Bekehrung wollte Christus nicht; auch hätte dies ein schiefes Licht auf die Göttlichkeit der Kirche Christi geworfen; abgesehen davon mangelt einer gewaltsamen Bekehrung jeder innere Wert. Wohl deswegen verurteilten die größten Bischöfe der ersten Jahrhunderte eine gewaltsame Bekehrung und traten für die Glaubens- und Gewissensfreiheit ein, so Augustinus, Hilarius von Poitiers, Athanasius, Chrisostomus u. A. Die Religionspolitik des Konstantius war demnach durchaus nicht am Platze und hat auch gerade das Gegenteil von dem bewirkt, was sie bezweckte: an Stelle der Vernichtung eine größere Widerstandsfähigkeit.

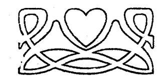
Unter der Ägide der Parität — sui generis — geschah somit das gewaltige Werk [1]: der natürliche Christianisierungsprozeß des großen römischen Reiches; als dieser schon soweit gediehen war, daß das Heidentum jedwede politische und numerische Bedeutung verloren hatte, sodaß von seiner Seite ein, die Ordnung des Staates gefährdender Widerstand nicht mehr zu befürchten war. hatte diese Parität ihre große Mission erfüllt und man brauchte sie nicht mehr, ja sie hätte sogar verhindert, die noch übrig gebliebenen Reste, gerade die allerzähesten, zu beseitigen. Gegen diese mußte ganz gerechtfertigter, sogar notwendiger [2]) Weise auch Gewalt angewendet werden, weil sie nun nichts anderes mehr waren als ein Geschwür am Körper, das zwar nicht weiter wuchs, aber in einem fort eiterte und so dem Körper Kräfte entzog. Ein solcher Teil mußte ganz abgeschnitten und womöglich vernichtet werden.

---

[1]) Richter, a. a. O. p. 452 s. stellt es folgendermaßen dar: „So hatte sich die große religiöse Umwälzung vollzogen: die größte Revolution, welche je über die Erde gegangen ist. Zu Anfang des IV. Jahrhunderts verbietet und verfolgt die alte Staatsreligion den neuen Glauben durch die zögernden Maßnahmen Diokletians; gegen die Mitte hin stellt Konstantin I. den Frieden notdürftig durch eine zeitweilige Parität wieder her, und gegen Ende verbietet und verfolgt die neue Staatsreligion den alten Glauben durch die stürmischen Edikte, welche Theodosius gibt".

[2]) Selbst Riffel, a. a. O. p. 90 gibt dies zu, obwohl er „den allzu raschen Eifer" des Konstantius, allerdings mit vollem Recht, nicht billigt; vgl. noch p. 83.

Es ist gewiß kein Zufall, daß gerade ein (und zwar der der erste) *Alleinherrscher*, denn Licinius bedeutete neben seinem „großen“ Mitkaiser wohl nicht viel, das Christentum zur gleichberechtigten Religion im Staate, d. i. zur zweiten Staatsreligion erhoben hatte, sowie daß gleichfalls ein (und zwar der letzte) *Alleinherrscher* kommen mußte, um das Christentum zur alleinherrschenden Staatsreligion zu erheben; es setzten augenscheinlich solche zwei Akte, um von Bedeutung und Erfolg zu sein, die Alleinherrschaft gleichsam voraus. Ein Konstantin d. Gr. und ein Theodosius d. Gr. waren auserlesen, an der Wende solcher zwei wichtigen Phasen in der Geschichte des Christentums, sowie in der Geschichte menschlicher, religiöser und staatlicher Entwicklung gestanden zu haben. Mit vollstem Recht gibt die Geschichte gerade bloß diesen zwei christlich-römischen Kaisern den gleichen Beinamen „der Große“.



Anhang.[1]

Kritische Untersuchungen.

I. Über das Katechumenat Konstantins d. Gr.

1. Meiner Ansicht nach hat Konstantin d. Gr. sein formell nicht ganz „vorschriftsmäßiges Katechumenat“ nicht erst nach[2] der Vision und nach dem Traume begonnen, sondern schon viel früher. Nicht erst während der Vision und im Traume war der erste Same des christlichen Glaubens[3] in das Herz Konstantins d. Gr. gelegt worden, sondern schon früher,[4] denn Konstantin wendet sich schon vor der Vision gläubigen Sinnes an den Christengott und bittet um Hilfe. Während der Vision und besonders während des Entscheidungskampfes an der Milvisch. Brücke geht der auf guten Boden schon lange früher gefallene

---

[1]) Einige kritische Untersuchungen über gewisse, meiner Ansicht nach mangelhaft beantwortete Fragen, füge ich als Anhang bei, weil diese Untersuchungen über das Maß von Anmerkungen unter der Zeile angewachsen sind.

[2]) Flasch, a. a. O. p. 9. vgl. auch p. 66. beruft sich auf Euseb. Vita Constant. I. 32; aber der Bericht des Eusebius an dieser Stelle ist offenbar unzuverlässig. Eusebius will aller Wahrscheinlichkeit nach die Bekehrung Konstantins d. Gr. als eine unmittelbare göttliche Berufung hinstellen und mit der Bekehrung des Apostels Paulus auf gleiche Stufe setzen. Schon Theodoret, hist, eccl. I. 1. (Migne, LXXXII. col. 884 s.) hat diese Absicht des Eusebius herausgefunden und deutlicher hervorgestrichen. Sagt er doch von Konstantin d, Gr. dasselbe, was einst Paulus (Galat., I. 1.) in Rücksicht auf sein Apostolat von sich gesagt hatte: Καὶ Κωνσταντῖνος δὲ... ὃς οὐκ ἀπ᾽ ἀνθρώπων, οὐδὲ δι᾽ ἀνθρώπου, ἀλλ᾽ οὐρανόθεν, κατὰ τὸν θεῖον Ἀπόστολον, τῆς κλήσεως ταύτης ἔτυχε, ταύτην αὐτῇ ἐπρυτάνευε. — Ganz in diesem Sinne fügt schon Rufinus in der Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius (IX. 9.) folgendes hinzu: caelitus invitatus ad fidem, non mihi illo videtur inferior, cui similiter de caelo dictum est: Saule, Saule... (ed. Schwarz—Mommsen, 1908, p. 829).

[3]) Flasch, Konstantin d. Gr.; p. 13.

[4]) Rufinus, hist. eccl. IX. 9. geht aber doch entschieden zu weit, wenn er von Konstantin schon vor der Theophanie sagt: erat quidem iam tunc Christianae religionis fautor verique Dei venerator (ed. 1908, p. 827.

Same auf, schießt rasch empor und bringt die schönsten Früchte: die volle Bekehrung Konstantins. Konstantin zieht nach dem Siege über Maxentius in Rom schon als ein Christ ein.

2. In das erste Stadium des ihm eigenartigen Katechumenats war Konstantin schon lange vor dem Jahre 312 getreten.

War seine Mutter Helena von Anfang an Christin gewesen, so hatte nur selbstverständlich auch ihr Sohn schon lange vor dem Jahre 312 die Elementarbegriffe des Christentums kennen gelernt. Ja selbst wenn Helena noch keine Christin gewesen wäre, steht unsere Behauptung doch fest, denn es ist ganz unmöglich, daß am Hofe Diokletians in der Friedenszeit des Christentums, in der Zeit, wann die Christen ihre religiösen Überzeugungen frei und offen allen mitteilen konnten, niemand von den vielen [1]) christl. Hofleuten an den durch Schönheit und frischen Geist die Aufmerksamkeit aller auf sich ziehenden [2]) jungen Mann herangetreten wäre, um auch ihn für das Christentum zu gewinnen! Auch hatte Konstantin gerade im Orient, wo das Christentum schon feste Wurzeln gefaßt hatte, nichts davon gehört, daß der Name Christi und das Kreuz (die Bekreuzigung) Kranke heile und sonstige Wunder tue,[3]) was ja allgemein von den Heiden bewundert,[4]) aber auch gefürchtet wurde; sogar heidnische Opfer wurden unwirksam gemacht, was der Grund zur Valerianischen,[5]) wie auch zur Diokletianischen [6]) Verfolgung gewesen sein soll.

Zur Zeit der Verfolgung hatte Konstantin die Christen massenweise für ihren Glauben unter den quallvollsten Martern mit freudigem Todesmut nicht sterben gesehen, welcher Todesmut selbst den rücksichtslosesten Christenverfolgern einen Schauder einflößte? Nur der sonst geistig aufgeweckte und mit einer besonderen Erfassungsgabe ausgestattete Konstantin schaute ganz gleichgültig dem gewaltigen Ringen zweier Weltanschauungen zu, ohne sich auch nur zu interessieren, was es eigentlich für ein Bewandtnis mit dem neuen Gotte, mit dem Kreuze hätte, welcher resp. welche beide so mächtig waren, daß sie die ganze Welt in Aufruhr gebracht hatten, so daß die römischen Kaiser zur Unter-

---

[1]) Eusebius, hist, eccl. VIII. 1. 6.

[2]) Eusebius, Vita Const. I. cap. 19

[3]) Origen., contra Cels. I. 25. II. 8. III. 24. ss. VII. 4. VIII. 58. — Tertullian, de spectac. cap. 26. 29; ad Scapul. cap. 2. 4.

[4]) Tertull., Scorp. cap. 1: etnicis saepe subvenimus.

[5]) Eusebius, hist. eccl. VII. 10.

[6]) Lactant. Institut. divin., IV. 27 V. 21.; idem de mort. pers. cap. 10.

drückung der neuen Lehre — des „Unglaubens“ — die Einsetzung sogar ihrer ganzen kaiserlichen Allmacht für durchaus notwendig erachtet hatten.

Als Caesar Galliens ist Konstantin d. Gr. so außerordentlich christenfreundlich; mit den Bischöfen Galliens steht er in engen Beziehungen, denn er weiß schon zu Anfang des Jahres 313 sehr genau, wen von den Bischöfen er zur Synode nach Rom und später zur Synode nach Arelate als die geeignetesten zu berufen habe. Hosius von Cordova scheint schon in Gallien ein Freund Konstantins d. Gr. geworden und in dessen nächster Nähe gewesen zu sein, denn er zieht mit dem Heere Konstantins nach Italien [1]). Nach dem Ermessen des Hosius sollten die für Afrika bestimmten Gelder verteilt werden [2]). Umsonst war wohl ein Hosius nicht aus Spanien hergezogen, umsonst hatte er die unmittelbare Nähe des Kaisers nicht aufgesucht!

War Konstantin bis zum Jahre 312 ein reiner Heide gewesen, warum beachtet er so wenig den durch die Haruspices ausgeforschten Willen der Götter?

Hätte Konstantin d. Gr. bis zum Jahre 312, d. i. bis vor der Entscheidungsschlacht gegen Maxentius überhaupt keine Kenntnis vom Christengotte gehabt, wie dies Eusebius, Vita Const. I. 32. behauptet, wie kommt es dann, daß sich Konstantin gerade an den Christengott wendete? Hätte Konstantin nicht gewußt, daß der Christengott allmächtig ist und schon so oft geholfen hat, wie kommt es, daß Konstantin im Augenblik größter Not, wann in der Tat nur die Hilfe des Christengottes ihn erretten konnte, auch wirklich den Christengott, ja selbst Christus um Hilfe gegen die von Maxentius zu Hilfe gerufenen heidnischen Götter anruft? [3]) Konstantin d. Gr. stellte sich somit „in jener kritischen Lage nicht als völliger Neuling in der religiösen Frage dar. Er unterscheidet zwischen dem Gott, den sein Vater verehrt hatte und den Göttern der übrigen Herrscher“ sagt sehr richtig Funk [4]).

War dem Konstantin das gänzliche Fehlschlagen der Verfolgung und die Kapitulation des Galerius vor dem Christentum unbekannt geblieben? Musste da nicht auch Konstantin, wie ja selbst Galerius eingesehen hatte, sich sagen, daß der Christengott

[5]) O. Seeck, Gesch. d. Untergg. I. p. 455.
[2]) Eusebius, hist. eccl. X. 6.
[3]) Eusebius, hist. eccl. IX. 9.
[4]) K.-geschichtl. Abhandlg. und Untersuch. II. p. 16.

denn doch nicht so leicht zu besiegen und das Christentum so leicht zu ersticken sei? Interessierte es Konstantin nicht, dieser neuen Religion, die selbst den größten Bemühungen verzweifelter römischer Kaiser Widerstand zu leisten imstande war, näher auf den Grund zu schauen? Nach Eusebius (Vita Const. I. 32.) muß diese Frage verneint werden, und hiedurch wirft Eusebius selbst einen Schatten auf Konstantins Größe.

Unserer Überzeugung nach hatte Konstantin das innere Verbereitungsstadium zur Bekehrung — ein Katechumenat ganz besonderer Art, weil ohne die üblichen formellen Momente und nicht als ein Vorbereitungsstadium für die Taufe — schon lange vor dem Jahre 312 begonnen und aus bestimmten sicheren Anzeichen (die ausserordentliche Christenfreundlichkeit, — Konstantins eigene Worte im Mailänder Edikt,[1] wie auch im Orienterlaße[2]) kann der Schluß gezogen werden, daß Konstantin d. Gr. auch ohne Vision, d. i. auch ohne unmittelbare göttliche Offenbarung, im Wege einer wenn auch langsamen, aber doch inneren Klärung ein voller Christ geworden wäre. Theophanie und Entscheidungsschlacht, d. i. unmittelbare göttliche Offenbarung, göttliche Zusicherung der Hilfe und die Erfüllung dieser Zusicherung, haben unserer Ansicht nach Konstantins Bekehrung nur beschleunigt und nicht erst hervorgerufen!

3. Während der Vision und des Traumes trat Konstantin d. Gr. in das letzte Stadium seines ihm eigenartigen Katechumenats und in das unmittelbare Vorstadium der Bekehrung; gleichzeitig erhielt Konstantin den eigentlichen Religionsunterricht in den wichtigsten christlichen Geheimnissen, wie Dreieinigkeit, Menschwerdung, und hierin mag Euseb.[3]) Recht behalten. Wie weit Konstantin trotz seiner vollen Bekehrung zum Christentum in diese

---

[1]) ἤδη πάλαι. Diese Worte können weder auf das Toleranzgesetz Konstantins vom Jahre 312, noch auf das Galerius'sche Edikt vom Jahre 311 bezogen werden, denn πάλαι deutet auf eine längere Zeit hin. So sagt Sabinus, der Praef. Praet. Maximins, in seinem Reskript vom Jahre 311 (Euseb. hist. eccl. IX. 1.), daß ἔτι πάλαι die göttl. Kaiser die Christen auf den richtigen Weg weisen wollten. Daß Sabinus an die Zeit der Verfolgungen denkt, Ist klar. — Konstantin d. Gr. ruft unmittelbar vor der Taufe ganz glücklich aus, daß für ihn πάλαι μοι διφωντι καί εὐχομένῳ τῆς ἐν Θεῷ τυχεῖν σωτηρίας (Euseb., Vita Const. IV. 62.) endlich der wichtigste Augenblick gekommen sei und man kann ihm glauben, daß er schon seit sehr langer Zeit an die Taufe gedacht hat.

[2]) Eusebius, Vita Const. II. 51 ss.

[3]) Vita Const. I. 32.

Geheimnisse eingedrungen ist, ist freilich eine andere Frage, die aber für die Bestimmung der christlichen Gesinnung, d. i. für den Erweis des Glaubens an den Christengott belanglos ist [1]), denn es gibt auch noch heute überzeugte und aufrichtige Christen, die aber trotzdem nicht ganz dogmenfest sind.

II. Über die Theophanie.

a) Über die Geschichtlichkeit derselben.

Vision und Traum, d. i. die unmittelbare göttliche Offenbarung wird von der an Wunder prinzipiell nicht glaubenden Kritik ganz verworfen. Um nur einige Geschichtsforscher anzuführen: vgl. Manso,[2]) Burckhardt,[3]) Baur,[4]) Broglie,[5]) Brieger,[6]) Ludwig Jeep,[7]) Hermann Peter.[8]) Doch haben gemässigtere Kritiker wenigstens den Traum bestehen lassen; Keim,[9]) O. Seeck.[10])

Die Verteidiger der christlichen Gesinnung Konstantins treten selbstverständlich für Vision und Traum ein, denn es würde die Tatsache, daß Konstantin einige Tagereisen vor Rom plötzlich das Labarum anfertigen und auf die Schilde der Soldaten das Monogramm zeichnen ließ und mit solchen Feldzeichen selbst gegen — Rom stürmte, sowie die Tatsache, daß Konstantin der ihm zu Ehren in Rom errichteten Statue das Labarum in die Hand gab und die bekannte Inschrift aufschreiben ließ, „völlig in der Luft stehen, wenn man jene Erzählung von dem Gesicht als bloße Erfindung wegstreichen wollte".[11])

---

[1]) Anders jene, die wie Flasch, Stufen (Steigerungen) in der christlichen Gesinnung Konstantins annehmen.

[2]) a. a. O. p. 65 ss. wiewohl Manso, p. 258 ss. zugibt, daß „Wunder und Wundererscheinungen, zumal am Himmel", zu einer Zeit, wann „Zeichen und Wunder ganz noch zu den erwarteten und gleichsam stehenden Ereignissen gehören" nichts ungewöhnliches waren.

[3]) a. a. O. p. 351.

[4]) Das Christentum und die christliche Kirche der ersten 3 Jhdte. p. 444.

[5]) L'Eglise et L'empire, p. 218. s.

[6]) Konstantin d. Gr. in Z. f, K. G. IV. Bd. p. 165.

[7]) Zur Geschichte Konstantins d. Gr. in hist. und philos. Aufsätze, Berlin 1884, p. 79—95.

[8]) Die geschichtliche Literatur über die röm. Kaiserzeit. Leipzig 1897, I. p. 405 ss. besonders 410.

[9]) Der Übertritt p. 29. ss. p 89.

[10]) Gesch. d. Untergangs I. p. 122. p. 454.

[11]) Uhlhorn. Kampf des Christentums, p. 365.

Die weitere Beweisführung für die Geschichtlichkeit beider Akte der Theophanie siehe in den ausgezeichneten Ausführungen des A. Спасскій,[1]) der Vision und Traum als göttliche Offenbarung ohne allen Zweifel in unwiderlegbarer Weise der negativen Kritik abgerungen hat.[2]) Von einem anderen Gesichtspunkte ausgehend verteidigt die Vision auch Funk,[3]) nur in einer ganz eigenartigen, aber doch sehr interessanten Weise. Er faßt nämlich die Vision als eine natürliche, aber als eine „auffallende Erscheinung am Himmel“ auf, deren „wahre Natur sich unserer Bestimmung entzieht. Es ist genug, wenn der Kaiser in seiner kritischen Lage glaubte, dasselbe dahin deuten zu können, der Christengott werde ihm Hilfe bringen, sein Zeichen ein Unterpfand des Sieges sein“. Die Vision wäre somit ein natürliches Phänomen, welches aber durch die Ereignisse der Folgezeit in den Augen Konstantins jenen Charakter angenommen hat, den Euseb.[4]) so schön zum Ausdruck bringt. Die Erzählung des Eusebius „bietet also Geschichte, nur verklärt durch die Ereignisse der Folgezeit“. Heute, nach vielen Jahrhunderten, wirkt bei der Erinnerung an die Vision die Stimmung Konstantins noch sosehr nach, daß jeder, dem das Christentum nur einigermassen nahe steht, sie wohl schwerlich als unmittelbare göttliche Offenbarung, wodurch das Walten der Vorsehung an der Bekehrung Konstantins d. i. an jenem gewaltigen Umschwung der Zeiten zum Ausdruck kommt, vermissen möchte[5])

b) Über die Verschiedenheiten in den Berichten der ersten christlichen Geschichtsschreiber.

Wenn Eusebius[6]) in hist. eccl. weder von der Vision, noch auch vom Traume in derselben Weise, wie in Vita Constant. berichtet — wenn Lactantius,[7]) Sozomen,[8]) Sokrates[9]) bloß vom Traum zu sprechen scheinen, so darf dies nicht mißverstanden werden. Es kann doch angenommen werden, daß Eusebius, der

[1]) Обращеніе императ. Константина В., 1905. p. 28. ss.

[2]) vgl. auch Лебедевъ, Обращеніе Константина В. in Собр. соч. tom. IX. p. 39 ss. — Uhlhorn, a. a. O. p. 365 s. 362 s.

[3]) a. a. O. II. p. 18 ss.

[4]) in Vita Constant. I. 28. 29.

[5]) vgl. Funk, p. 20.

[6]) in hist. eccl. IX. 9.

[7]) de mort. pers. cap. 44.

[8]) hist. eccl. I. 3.

[9]) hist. eccl. I. 2.

Christ und Verehrer Konstantins, wohl gewiß sehr gerne die zwei Akte der Theophanie als feststehende Ereignisse in seine Kirchengeschichte aufgenommen hätte, aber der *objektive* Geschichtsschreiber schreibt nur das, was er genau und sicher wußte, wobei die Hoffnung auf die Möglichkeit eines genaueren Berichtes hierüber dem Eusebius nicht abzusprechen ist.[1]

Sicher wußte Eusebius, daß Konstantin: Θεὸν τὸν οὐράνιον τόν τε τούτου λόγον, αὐτὸν δὴ τὸν πάντων Σωτῆρα Ἰησοῦν Χριστὸν συμμαχον δι' εὐχῶν ἐπικαλεσάμενος und ὁ τῆς ἐκ Θεοῦ συμμαχίας ἀνημμένος βασιλεύς. Von den Wundererscheinungen hatte Eusebius gewiß gehört, aber entweder nur unsicheres oder der Berichterstatter war ihm wenig glaubwürdig. In seiner Vorsichtigkeit wird er dem Wunder der göttlichen Offenbarung aber dadurch doch gerecht, daß er die in der Theophanie versprochenen und auch eingetretenen Erreignisse: den glänzenden Sieg Konstantins über Maxentius, der ganz unerwartet Rom verließ, als *Wunder* hinstellt, wobei er hinzufügt: Solche Wunder, wie sie in der heiligen Schrift verzeichnet sind, und die von den Ungläubigen als Mythen angesehen, von den Gläubigen aber als Wahrheit angenommen werden, hat Gott auch jetzt getan.

Das coeleste signum, von dem Lactantius spricht, kann doch nur auf das Zeichen am Himmel — *auf das Kreuz* — bezogen werden, denn eine solche Bezeichnung für das Monogramm Christi kommt im damaligen Sprachgebrauche nicht vor[2]), somit hatte Lactantius irgendwelche Kenntnis auch von der Vision gehabt! Näheres jedoch berichtet er nicht, weil er offenbar nichts Näheres, oder vielleicht nur Ungenaues in Erfahrung gebracht hatte. (Daran wäre zu erkennen, daß wie Eusebius, so auch Lactantius seinen Bericht über die Theophanie im Orient geschrieben hat. In Trier hätte Lactantius schon Genaueres über die Vision und das Labarum erfahren können. Die Eile, die O. Seek[3]) vorgibt, erklärt noch durchaus nicht das Auslaßen des aller wichtigsten Aktes der Theophanie: das Auslassen der Vision mit den von weltgeschichtlicher Bedeutung gewordenen Worten τούτῳ νίκα, sowie das Verschweigen des

[1]) Спасскій, a. a. O. p. 29 ss. bringt sehr triftige Gründe hiefür, warum Eusebius zur Zeit der Abfassung der Kirchengeschichte, resp. des IX. Buches derselben über die Theophanie noch nichts genaueres wissen konnte; vgl. auch Лебедевъ, Собр. соч., IX. p. 41.

[2]) In Instit. divin. lib. IV. cap. 27. nennt Lactant. das Kreuz immortale signum Dei.

[3]) Gesch. d. Untergg. I. p. 430.

Labarums, das zu sehen, Lactantius bis zum Jahre 320/21 wohl reichlich Gelegenheit gehabt hätte).

Wenn Sokrates und Sozomen. nur vom Traum ausführlicheres berichten, so darf dies nicht so verstanden werden, als ob sie von der Vision nichts wissen wollen, denn was hieße dies: „die Engel erklären im Traume das τούτῳ νίκα“ das doch am Himmelszeichen geschrieben stand? Beide setzen den Bericht des Eusebius über beide Akte der Theophanie als bekannt voraus, die erfolgte Erklärung durch die Engel fügen sie gleichsam als ergänzende Momente dem Berichte des Eusebius bei. Rufinus schiebt in seiner Übersetzuug der Kirchengeschichte des Eusebius an der entsprechenden Stelle (IX. 9.) sowohl beide Akte der Theophanie, als auch die Erklärung der Engel hinein.[1])

c) Über die Zeit, wann die Theophanie erfolgte.

Auch Zeit und Ort, wann resp. wo Vision und Traum eingetreten sind, ist strittig. Nach Eusebius,[2]) dem Hauptgewährsmanne in dieser Frage, wäre man geneigt die Theophanie schon in Gallien anzusetzen. So schon Sozomenus.[3]) In neuester Zeit vertreten diese Ansicht: Лебедевъ,[4]) Schultze,[5]) Flasch,[6]) П. Гидуляновъ.[7])

Bei näherer Betrachtung stellt es sich jedoch heraus, daß die in hist. eccl. IX. 9. enthaltenen Zeitangaben des Eusebius an sich nur ganz unbestimmt gehaltene Zeitangaben von Ereignissen sind, die der Vision und dem Traume folgten, (Niederrennen der ersten, zweiten und dritten παράταξις (acies), wodurch der Marsch auf Rom frei wurde), und die chronologisch durchaus nicht verläßlich sind, weil sie mehr einen lobrednerischen, als einen historischen Hintergrund haben. Andererseits gestatten andere vom Eusebius[8]) gemachten Zeitangaben betreffend Ereignisse, welche der Vision und dem Traume vorangegangen sind, eine andere chronologische Bestimmung der Theophanie.

---

[1]) vgl. ed. Mommsen, p. 829.
[2]) hist. eccl. IX. 9. — Vita Const. I. 37 = ist nur eine Wiederholung.
[3]) hist. eccl. I. 5.
[4]) Собр. соч., tom. IX. p. 36 ss. 42 ss.
[5]) R. E. X. p. 762.
[6]) a. a. O. p. 6. ss.
[2]) Восточные патріахи, p. 14.
[8]) Vita Const. I. 27. 28. 36. 37.

Lactantius) gibt eine bestimmte Zeit an, wann Konstantin den Traum gehabt hatte: am Tage (in der Nacht) vor der Entscheidungsschlacht, d. i ad septimum kalendas novembris und nicht weit von der Milvischen Brücke.

Unserer Ansicht nach ist diese Zeitangabe des Lactantius um einige Tage zu spät gesetzt. Es ist richtig, daß die Theophanie erst nach Eroberung Oberitaliens und auf dem Zuge gegen das Herz Italiens — auf dem vermeintlichen Zuge gegen Rom — eingetreten ist, doch nicht erst unmittelbar einen Tag vor der Entscheidungsschlacht, angesichts der festen Mauern Roms und der von Maxentius aufgeworfenen frischen Wälle, denn Konstantin hatte eine Belagerung Roms nicht beabsichtigt und wäre auch deshalb nicht gar so sehr frohen Mutes bis vor die Mauern Roms gezogen, umsoweniger da er ja mit Rücksicht auf die bisherige Taktik des Maxentius nicht voraussetzen konnte, daß Letzterer freiwillig aus dem sicheren Rom in das freie Feld ziehen werde. Die Furcht vor den unbezwingbaren Mauern des heiligen Rom hat Konstantin schon einige Tagemärsche vor Rom befallen!

Was die Berichte des Eusebius anbelangt, ist der Umstand auffallend, daß Konstantin Vision und Traum beeidet, von Zeit und Ort aber nichts Näheres angibt. Allem Anscheine nach hat Eusebius um nähere Angabe der Zeit und des Ortes der Theophanie gar nicht gefragt; offenbar interessierte ihn bloß die Tatsache der Theophanie, die allerdings für die religiöse Umwandlung Konstantins allein maßgebend gewesen ist.

Die Annahme, daß Vision und Traum schon in Gallien eingetreten sind, hat viele schwerwiegende Momente gegen sich.

1. Vor allem ist es so gut, wie ganz ausgeschlossen, daß einen Konstantin schon noch in Gallien, also noch ehe er den Feind überhaupt gesehen hatte, eine so große Angst und Mutlosigkeit befallen hätte, wie sie sie Eusebius[2]) in lebhaften Farben schildert. Ein Feldherr von der Kriegstüchtigkeit, Tapferkeit und Unerschrockenheit eines Konstantin,[3]) „denn der Geist tollkühner Siegeszuversicht beseelte“,[4]) ein Feldherr, der in so vielen schweren Kriegen gegen Franken und andere germanische

[1]) de mort. pers. cap. 44.

[2]) Vita Constant. I. 27. 28.

[3]) Incerti Panegyr. (IX.) cap. 15. — Nazarii Panegyr. (X.) cap. 18.

[4]) vgl. die Charakteristik des Feldherrn Konstantin sehr gut bei O. Seek, a. a. O. I. p. 47. s.

Völker [1]) stets Sieger geblieben war,[2]) obwohl er nie gescheut hat, mit seinem kleinen, aber kriegsgeübten Heere gegen mehrfache Übermacht loszustürmen — ein solcher Kriegsgenius soll schon in Gallien eine so große Furcht bekommen haben? Psychologisch ist dies bei einem Konstantin ganz ausgeschlossen, umsomehr, da er genau wußte, wie günstig die Verhältnisse bei einem Einfall in Oberitalien für ihn standen: die Städte seufzten unter dem schweren Steuerdrucke und haßten den Maxentius, so daß Konstantin sehr gut wußte, daß er den Städten als Befreier nur sehr willkommen sein wird; und Konstantin täuschte sich hierüber nicht; alle Städte jubelten ihm förmlich entgegen und öffneten ihm ihre Tore. Der Sympathien der Christen war Konstantin gleichfalls im vorhinein sicher; somit konnte Konstantin mit aller Sicherheit auf die Unterstützung (Verproviantierung etc.) aller Bevohner Oberitaliens, ja von ganz Italien rechnen.[3])

Die numerisch weit überlegenen Truppenmassen des Maxentius hatte Konstantin vorläufig überhaupt nicht zu fürchten, weil Maxentius mit dem Gros seines Heeres in Rom stand und dort ihn erwartete. Ja selbst wenn Maxentius sich zu einem Vormarsch nach Oberitalien doch entschlossen hätte, was nach seiner bisherigen abwartenden Taktik gegenüber Severus und Galerius jedoch nicht zu erwarten war, so konnte er denn doch seine schwerfälligen Massen nicht so rasch vorwärts bringen, wie Konstantin sein leichtbewegliches Herr, und wäre somit auf jeden Fall zu spät gekommen.

Anders freilich stünde die Sachlage Konstantins, wenn Maxenmit seinem übermächtigen Heere schon in Oberitalien in geschützter Stellung, innerhalb des Festungsnetzes gestanden wäre; dann hätte Konstantin wohl kaum so ohne weiters, (ohne daß Licinius von der anderen Seite heranzog) den Zug nach Oberitalien wagen können. Nur in diesem Falle wäre die Furcht Konstantins, die ihn selbstverständlich schon in Gallien befallen hätte, nur zu begründet und seine insbrünstigen Gebete an den Christengott nur zu erklärlich! Wie jedoch die Verhältnisse im gegebenen Augenblick für Konstantin standen, hätten bloß die allgemein gefürchteten, weil bisher noch unbesiegten Panzerreiter einen Grund zu irgend welcher Besorgnis geben können. Gegen diese

[1]) Euseb. Vita Constant. I. 25. — Incerti Panegyr. (VI.), cap. 4. — Incerti Panegyr. (VII.), cap. 10. 11. 12. — Nazarii Panegyr. (X.) cap. 18.

[2]) Incerti Panegyr. (IX.), cap. 22. — Nazarii Panegyr. (X.) cap. 7.

[3]) vgl. das Nähere auch zum Folgenden auf p. 88 ss. des vorlieg. Bandes.

Panzerreiter und deren Kampfweise hatte jedoch Konstantin „seine Truppen noch zuhause auf ein sehr schwieriges Manöver eingeübt, das die alten Söldner jetzt so exakt, wie auf dem Exercierplatz, ausführten".[1])

2. Eusebius[2]) führt aus, daß Konstantin d. Gr. seine Kräfte mit großem Mißtrauen betrachtete, an der Erringung eines Sieges über Maxentius zweifelte und somit mit Notwendigeit einsah daß er in diesem Falle einer größeren Hilfe bedürfe, als sie ihm (seine) Soldaten geben konnten.

Konstantin konnte nur erst einige Tagereisen vor Rom ein so großes Mißtrauen seinen erprobten Soldaten gegenüber, mit denen er doch bisher stets siegreich gefochten hatte, entgegen gebracht haben — erst einige Tagereisen vor Rom konnte Konstantin zur Einsicht gekommen sein, eine höhere Hilfe anrufen zu müssen, weil seine 20.000 Soldaten zu einer Belagerung Roms, auf die Maxentius zweifelsohne hätte ankommen lassen, nicht im geringsten ausreichten!

Jenseits der Alpen, am Vorabend der Überrumpelung Oberitaliens hatte Konstantin in Erwägung der vielen für ihn günstigen Umstände noch gar keinen Grund zu solchem Mißtrauen, zu solcher Besorgnis um den günstigen Verlauf seiner Expedition, denn ehe Maxentius mit dem Gros seines Heeres ankam, wenn er sich überhaupt aus Rom gerührt hätte, wäre Oberitalien bereits in seiner Macht und Licinius, sein angehender Schwager und Bundesgenosse, mit einem zweiten Heere bei der Hand, (weil Konstantin doch nicht voraussehen konnte, daß Licinius zu seiner Unterstützung nicht einen einzigen Soldaten aussenden werde).

Des weiteren gibt Eusebius den Grund an, warum Konstantin die Hilfe eines Gottes = größere Hilfe, als ihm Waffen geben können, suchen mußte: διὰ τὰς κακοτέχνους καὶ γοητικὰς μαγγανείας τὰς παρὰ τῷ τυράννῳ σπουδαζομένας.

Somit empfand auch Konstantin — ein Kind seiner Zeit — die Notwendigkeit göttlicher Hilfe als ein aequivalentes Gleichgewicht [3]) gegenüber Maxentius erst dann, nachdem Maxentius, abgesehen von seiner militärischen Übermacht und seiner uneinnehmbaren Position hinter den festen Mauern Roms, auch noch

---

[1]) O. Seeck, a. a. O. I. p. 116.

[2]) Vita Constant. I. cap. 27.

[3]) однако же религіознымъ упованіемъ своего врага долженъ былъ противопоставить подобные же упованія sagt selbst Лебедевъ, Собраніе сочин. tom. IX. p. 37.

die Hilfe aller Götter angefleht hatte und sich alle magischen Schutzmittel angedeihen ließ.

Andererseits ist das insbrünstige Gebet Konstantins[1]) am Vorabend der größten Gefahr, ja der einzigen Gefahr, viel mehr am Platze als am Vorabend des Einfalls nach Oberitalien, dessen günstiges Resultat unter den gegebenen Verhältnissen ein Konstantin mit Leichtigkeit voraussehen konnte. Konstantin war nicht der Mann, vor irgend etwas feig zurückzuschrecken, wenn er aber schon etwas wirklich fürchtete, was aus dem heißen Gebet zu schliessen ist, so mußte diese Gefahr in der Tat sehr groß, ja so groß sein, daß er sie zu überwinden, sich nicht für gewachsen fühlte. Diese, alle Kräfte Konstantins überwiegende Gefahr war nur die Einschliessung, Belagerung, Einnahme Roms mit seinen 20.000 Soldaten, wo in Rom eine fünffache Übermacht hinter festen Mauern stand.

3. Eusebius berichtet,[2]) daß Maxentius alle Götter um Hilfe im bevorstehenden Kampfe angerufen habe, sowie daß Maxentius kein magisches Mittel unversucht gelassen hatte, weil er nur mit Hilfe der Götter und der magischen Künste einen Sieg erhoffte.

An diesen Handlungen ist ganz deutlich die Furcht des Maxentius zu erkennen und diese konnte ihn erst befallen haben, nachdem er von der Eroberung Oberitaliens durch Konstantin und von dessen Anmarsche gegen Rom Kenntnis erhalten hatte; denn nun waren seine Pläne durchkreuzt. Maxentius wollte nämlich die Unruhen an der Rheingrenze, wohin Konstantin abgegangen war, ausnützen und hatte, wohl im Bewußtsein mit dem auf zwei Seiten angegriffenen Konstantin leichtes Spiel zu haben, gegen Gallien bloß ein kleines, (kleiner als gegen Licinius), aber an Zahl dem nach Italien geführten Heere Konstantins doch gewachsenes Heer ausgeschickt.[3]) Hatte Maxentius irgend einen Grund, gar so ängstlich alle Götter um Hilfe anzurufen, alle Arten Auspizien zu befragen, wo er doch so gut wie sicher annehmen konnte, ein günstiges Resultat voraussehen zu dürfen? Als jedoch Konstantin durch seine Schnelligkeit und durch die rasche Unterwerfung von ganz Oberitalien, den Maxentius eines anderen belehrte, d. i. daß er den Konstantin stark unterschätzt hatte, da mag der Mut des Maxentius gar sehr gefallen sein,

[1]) Euseb. Vita Const. I. 28.
[2]) in Vita Constant. I. 36, vgl. auch hist. eccl. IX. 9.
[3]) O. Seeck, a. a. O. p. 116.

gerade so wie zur Zeit, als Severus und Galerius gegen Rom im Anzuge waren [1]) und er beeilte sich, die Hilfe der Götter anzurufen, Opfer zu vollbringen, Auspizien und die Sybillinischen Bücher zu befragen.

Wenn wir nun den Bericht des Eusebius in Vita Const. I. cap. 36 mit dem vom Eusebius in cap. 27. (ibid.) angeführten Grund, warum Konstantin göttlicher Hilfe Not hatte, vergleichen, so wird uns gleich in die Augen fallen, daß die in diesen zwei Kapiteln angeführten Ereignisse von Eusebius als Ursache und Folge an einander gereiht werden.

Wäre nun in den Kapiteln 27. 28. 36. liber. I. der Vita Constantini die Zeit der Theophanie nicht bestimmter und genauer als in hist. ecel. IX. 9. angegeben?!

4. Auch deswegen kann Eusebius die Theophanie und die ihr vorhergehenden religiösen Reflexionen und insbrünstigen Gebete Konstantins nicht schon in Gallien als eingetreten annehwen, weil sonst Konstantins Bekehrung, die Eusebius als unter plötzlich erfolgter göttlichen Einwirkung, somit als Folge einer *direkten göttlichen Berufung* hinstellt, in einem sehr eigentümlichen Lichte dastehen würde.

Konstantin befragt doch zuerst die Haruspices, und sie prophezeien ihm Unglück,[2]) da wendet er sich kurz entschlossen von den heidnischen Göttern ab und fleht den Christengott um Hilfe an. Eine solche Bekehrung kann nicht auf Überzeugung beruhen, kann nicht aus seinem Innern hervorgegangen sein, kann nicht als eine Folge religiöser Meditationen und schon gar nicht als Folge göttlicher *Berufung* hingestellt werden, sondern deren Veranlassung wäre bloß in einer Berechnung aus Utilismus zu suchen, und dies hat Eusebius doch wohl kaum beabsichtigen wollen. Es müßten somit die von Eusebius in so hellen Farben dargestellten religiösen Reflexionen, die Gebete, das besondere Interesse an den christlichen Grundlehren, die Theophanie, welche letztere als ein so herrlicher Ausdruck der Stimmung, die Konstantin im entscheidenden Augenblick beseelte, hinzustellen ist,[3]) entweder gestrichen werden oder sie erhalten durch die Tatsache, daß Konstantin *bloß deshalb und erst dann* sich an den Christengott gewendet hatte, als die heidnischen Götter nicht geneigt waren,

[1]) vgl. O. Seeck, a. a. O. I. p. 79. 87.
[2]) Incerti Panegyr. (IX.) cap. 2.
[3]) Ranke, Weltgeschichte IV. Bd. 2. p. 261.

ihm ihre Gnade und Hilfe zuteil werden zu lassen, eine Färbung, die ihnen der Panegyriker in seinen Lobessprüchen auf die innere Bekehrung und auf die aufrichtige christliche Gesinnung Konstantins auf keinen Fall hat beilegen wollen!

Es kann nicht entgegen gehalten werden, daß Eusebius von der Befragung der Haruspices nichts wissen konnte, denn er schreibt ja seine Vita Constantini lange nach der Verfassung des Panegyricus Incerti (aus dem Jahre 313) und hat offenbar alles, was in lobrednischer Absicht auf Konstantin geschrieben wurde, gelesen.

5. Die heidnischen Panegyriker (IX. und X.) lassen erst in der Entscheidungsschlacht an der Tiber die besondere göttliche Macht zu Gunsten Konstantins eingreifen. Davon, daß die mens divina oder die exercitus divinitus missi schon in den Kämpfen Konstantins um die Eroberung Oberitaliens mitgewirkt hätten, wo ihm der Sieg nicht so ohne weiters winkte,[1]) da ihm schon hier numerisch starke Übermachten, unterstützt von den allgemein gefürchteten Panzerreitern, in gedeckter Stellung innerhalb des Festungsnetzes gegenüberstanden, weiß keiner der Panegyriker irgend etwas. Durften die Panegyriker die Tatsache der Eroberung Oberitaliens mit göttlicher Hilfe dem Konstantin, der von dieser Tatsache ohne Zweifel sehr viel hielt, ins Gesicht — verschweigen?

Incerti Panegyr. IX.[2]) scheint zwar den göttlichen Verkehr mit Konstantin als noch in Gallien eingetreten anzunehmen, aber er tut dies, wie wir gleich sehen werden, bloß in lobrednerischer Absicht. Nicht anders ist auch der Bericht des Eusebius,[3]) als ob die Theophanie schon in Gallien erfolgt sei, zu deuten. Jetzt, nachdem Konstantin von Sieg zu Sieg geeilt ist, durften die Lobredner übertreiben, so viel sie nur wollten. Das, was am Ende des Krieges sich ereignete, wird von beiden schon gleich auf den Anfang desselben bezogen.[4]) Es ist selbstverständlich richtig, daß

---

[1]) vgl. die schwierige Einschließung von Verona, wobei es dem Ruricius gelungen war, einen dem Heere Konstantins weit überlegenen Entsatz zu holen, so daß Konstantin in eine äußerst gefährliche Lage kam — das Nähere bei O. Seeck, a. a. I. p. 118 s.

[2]) (IX.) cap. 2. 3. (non dubiam te, sed promissam divinitus petere victoriam).

[3]) hist. eccl. IX. 0, — Vita Const. I. 37.

[4]) Erwähnenswert an dieser Stelle ist auch, daß Eusebius, hist. eccl. IX. 9. Konstantin d. Gr. schon von Anfang an Oberaugustus sein läßt, während in der Tat dieser Rang ihm erst nach dem Siege an der Tiber vom römischen Senate zuerkannt wurde; Lactant. de mort. pers. cap. 44.

man vom Endresultat auf den Anfang einen Schluß ziehen kann. War die Entscheidungsschlacht mit göttlicher Hilfe errungen worden, warum sollte man nicht annehmen dürfen, daß Konstantin schon gleich von Anfang des Krieges an unter göttlicher Hilfe gekämpft hatte, umsomehr, da er gleich vom ersten Sturmangriff auf die Stadt Susa und bis zur Entscheidungsschlacht an der Tiber auffallend siegreich, selbst gegen große Übermachten gekämpft hatte.

Betrachten wir einmal näher die Ausführungen des Panegyrikers: Wir alle, die dich lieben, sagt er zu Konstantin, waren bei deinem Zuge über die Alpen um den Ausgang des Krieges sehr besorgt, und zweifelten sogar in unserer Furcht an deinem Siege über Maxentius. Als berechtigte Gründe dieser ernsten Besorgnis führt der Panegyriker folgende an: die Warnungen der Haruspices, die Unglück vorausgesehen haben — das Murren der Generäle Konstantins, die den Kampf mit 25.000 Mann gegen eine so bedeutende Übermacht, wie sie dem Maxentius zu Gebote stand, für aussichtslos hinstellten — der berechtigste Grund zur Furcht war jedoch der, daß Konstantin bei der bisherigen abwartenden Taktik des Maxentius genötigt sein werde, mit seinen wenigen Tausenden Soldaten Rom belagern zu müssen, gegen welches die großen Heeresmassen des Severus und Galerius nichts ausgerichtet haben.

In Erwägung dieser schwerwiegenden Momente fragt der Panegyriker: quisnam te Deus, quae tam praesens maiestas hat dich trotz alledem in den Krieg getrieben? (Hier ist auf einen Gott hingewiesen, dessen Willen die Haruspices auszuforschen, wohl nicht imstande gewesen waren, und der nur der Christengott sein konnte).[1]) Die Antwort gibt der Panegyriker selbst: Nicht einem zweifelhaften Siege, wie wir gefürchtet haben, sondern einem von der Gottheit versprochenen Siege bist du entgegen gezogen; du stehst wohl in geheimer Verbindung mit der mens divina, die sich dir allein offenbart; andernfalls sag' an, wie du siegen konntest,, so wie du eben gesiegt hast (alioquin fortissime imperator, sic quoque, cum viceris, redde rationem.)

Der Panegyriker nimmt somit zwar eine ganz g e h e i m e Unterredung Konstantins mit der Gottheit schon in Gallien an, doch ist er sich über die Wahrheit dieser Annahme nicht ganz sicher; auch fährt er folgendermassen fort: die Rheingrenze hast du zwar stark gedeckt, aber w i r f ü r c h t e t e n d e i n e t w i l l e n

---

[1]) vgl. auch die Gegenüberstellung den dii minores.

dennoch gar sehr, da du mehr um uns als um dich selbst besorgt warst und unseren Frieden mehr als deinen bevorstehenden Krieg sicher gestellt hast.

6. Warum weiß Lactantius nichts davon, daß Konstantin schon die Eroberung von Oberitalien dem Monogramm Christi auf den Schilden zu verdanken hätte? Soll Lactantius den Berichterstatter um die Zeit, wann der Traum erfolgte, nicht gefragt haben? Diese Antwort kann nur bejaht werden, denn Lactantius gibt im Gegensatze zu Eusebius genau die Zeit und beinahe auch den Ort an.

7. Die römische Tradion setzt wohl dem Berichte des Lactantius[1]) zufolge Theophanie und Bekehrung Konstantins zum Christentum in die Zeit unmittelbar vor der Entscheidungsschlacht. Deswegen wurde schon sehr früh auf dem Schlachtfelde ein Oratorium sanctae crucis erbaut und dahin alljährlich am Tage des Sieges eine Prozession veranstaltet.[2])

III. Über die christlichen Feldzeichen.

Es ist interessant, in welcher Weise Konstantin den erhaltenen göttlichen Auftrag: das Kreuz als Feldzeichen zu gebrauchen, nachgekommen ist, ohne daß seine Bekehrung an moralischem Wert verloren hätte.

Wie Eusebius und Lactantius in ihren Berichten über die Theophanie nicht übereinzustimmen scheinen, so auch betreffend die (christlichen) Feldzeichen, die Konstantin über göttlichen Auftrag anfertigen ließ. Hierin stimmen sie jedoch ganz überein, daß Konstantin den erhaltenen göttlichen Auftrag nicht wörtlich erfüllte — das Kreuz nicht in seiner wahren Gestalt, sondern in sinnbildlicher Darstellung vorantragen, resp. auf die Schilde der Soldaten aufzeichnen ließ.

Gehen wir auf diese Frage näher ein.

Konstantin d. Gr. sieht am Himmel bloß das Kreuz allein; im Traume erscheint ihm Christus bloß mit dem Kreuz und gibt ihm den Auftrag: μίμημα τοῦ κατ᾽ οὐρανὸν ὀφθέντος σημείου, also das Kreuz dem Heere vorantragen zu lassen: τούτῳ πρὸς τὰς τῶν πολεμίων συμβολάς ἀλεξήματι χρῆσθαι[3]).

---

[1]) de mort. pers. cap. 44.

[2]) Lanciani, Pagan and Christian Rome, London 1892, p. 163 ss.

[3]) Euseb. V. C. I. 29.

Nach Lactantius[1]) wurde Konstantin im Traume aufgefordert: ut *coeleste signum Dei* notaret in scutis atque ita proelium committeret, was gleifalls nur auf das Kreuz bezogen werden kann.

Und doch sehen wir, daß Konstantin nicht das bloße Kreuz allein zum Feldzeichen macht — nicht das bloße Kreuz allein auf die Schilde seiner Soldaten aufzeichnen läßt, sondern Konstantin läßt das bekannte Labarum anfertigen, (welches allerdings Kreuz und Namenszug Christi enthielt) und auf die Schilde läßt er den Namenszug Christi anbringen. Eine solche Form der Erfüllung des erhaltenen göttlichen Auftrages läßt nur einen Schluß zu, und zwar den, daß Konstantin schon jetzt seinem Heere einen rein christlichen Charakter noch nicht geben und alle seine Soldaten zu Kreuzträgern zu machen noch nicht wollte, d. i. genauer, noch nicht konnte, solange die Mehrzahl seiner Soldaten noch Heiden waren, denen das Kreuz noch immer ein Zeichen der größten Verachtung war. Konstantin, ein Kind seiner Zeit, weiß dies und trägt in kluger und vorsichtiger Weise diesem heidnisch-römischen Vorurteil Rechnung[2]). Wie sonst, findet er auch jetzt den allerrichtigsten Ausweg: er läßt das Labarum anfertigen, welches den bisherigen kaiserlichen Heerfahnen ganz ähnlich war[3]), so daß die heidnischen Soldaten am neuen Feldzeichen nichts Anstößiges sahen[4]). Er selbst jedoch sowie die Christen sahen im Labarum nur das Sinnbild des himmlischen Zeichens, des wunderwirkenden Keuzes; das Monogramm Christi galt ihm gleichfals als eine Versinnbildlichung des Kreuzes. Dies fiel den Christen nicht schwer, weil sie an eine sinnbildliche Darstellung des Kreuzes schon lange gewöhnt waren; hatten sie doch sogar in rein heidnischen Fahnen

---

[1]) De mort. pers. 44.

[2]) Was selbst die Christen getan haben, indem sie sogar in ihren Katakomben keine Kreuze aufstellten, sondern nur sinnbildliche Darstellungen des Kreuzes gebrauchten, so z. B. die Figur eines betenden Mannes mit von sich gestreckten Armen oder die Figur eines Vogels mit ausgebreiteten Flügeln, etc.; vgl. das Nähere bei Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen, Altona 1825. p. 35.

[3]) vgl. das Nähere bei Laven, Konstantin der Große und das Zeichen am Himmel, Trier 1902, p. 7.

[4]) Auch die Verbindung der Buchstaben χρ war den Heiden nichts Neues, weil als Monetarzeichen ganz geläufig; vgl. Art. Münzen in Kraus, R. E. der christl. Altert. II. p. 433.

und Feldzeichen das Kreuz gesehen [1]). Ja, noch mehr; Konstantin und die Christen haben das Labarum überhaupt nicht als Feldzeichen, sondern nur als Sinnbild des Kreuzes betrachtet, denn sie identifizieren das Labarum mit dem Kreuz selbst. Niemals nennen sie das Labarum bei seinem Namen, sondern geben ihm Bezeichnungen, die bloß auf das Kreuz bezogen werden können. So lautet die Inschrift, welche Konstantin auf dem Sockel der ihm zu Ehren nach dem glänzenden Siege an der Tiber in Rom auf dem Forum Romanum errichteten Statue schreiben ließ,[2]) folgendermassen: τούτῳ τῷ σωτηριώδει σημείῳ, τῷ ἀληθινῷ ἐλέγχῳ τῆς ἀνδρίας, τὴν πόλιν ὑμῶν ἀπὸ ζυγοῦ τοῦ τυράννου διασωθεῖσαν ἠλευθέρωσα... Mit τούτῳ τῷ σωτηριώδει σημείῳ kann nur das Kreuz gemeint sein; wenn wir jedoch den maßgebenden Umstand berücksichtigen, daß Konstantin seinen Sieg und die Befreiung Roms vom Tyrannen unter Vorantragung des Labarums errungen hatte, so müssen wir zugeben, daß jenes Zeichen, auf welches Konstantin in der Inschrift hinweißt, nur das Labarum sein kann.[3]) Auch war Konstantin, wie später in seiner Religionspolitik, so nicht minder auch jetzt schon viel zu vorsichtig, um ganz unnützer Weise im Senat und im römischen Volke, welche noch so gut wie heidnisch waren, durch das Kreuz zum mindesten ein Unlustgefühl hervorzurufen. War doch das Kreuz für die heidnischen Römer, wie einst [4]), so nicht minder auch späterhin bis in die Zeit der gänzlichen Christianisierung römischer Denkart ein Zeichen der Verachtung und der schimpflichsten Strafe. (Es genügten zb. die Worte: civis Romanus sum, damit Paulus nicht gekreuzigt werde).

Gewiß nicht zufällig lautet die Inschrift so, wie sie oben angefürt wurde; für die Christen war das Labarum, welches Kon-

---

[1]) Minucius Felix, Octavius; cap 29. fragt die Heiden: „Nam, et signa ipsa et cantabra et vexilla castrorum, quid aliud quam inauratae cruces sunt et ornatae“? Migne, s. l. LX. col. 43. vgl. ähnlich Tertullian Apolog. cap. 16. — Justin., Apol. I. 55.

[2]) Nach Euseb. hist. eccl. IX. 9.

[3]) vgl. Wietersheim, Geschichte der Völkerwanderung, Leipzig 1862, Bd. III. p. 232. — Brieger, Z. F. K. IV. p. 200 ss. — Burckhardt in den „Nachträgen und Berichtigungen“ zu: Die Zeit Konstantins d. Gr. p. 448 s.— besonders Спасскій, p. 31. ss.; anders Schultze, Z. f. K. G. VII. p. 343. ss. 350; XIV. ibid. p. 513. und Geschichte des Untergangs, Bd. I. p. 33 s. — Flasch, Konstantin d. Gr. p. 10. die hiefür eintreten, daß Konstantin der ihm errichteten Bildsäule das Kreuz in die Hand gegeben hatte.

[4]) Cicero, pro Rabirio, cap. 5.: nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus.

stantin seiner Statue in die Hand gegeben hatte ein σωτηριῶδες σημεῖον und keine Kriegsfahne, weil die Christen nur auf das Kreuz, welches im Labarum versinnbildlicht war, hinsahen — für die Heiden war das Labarum ein ἀληθινὸς ἔλεγχος τῆς ἀνδρίας, ein Feldzeichen.

Die Worte Konstantins im Schreiben an die orientalischen Eparchien [1]: τὴν σὴν σφραγῖδα πανταχοῦ προβαλλόμενος, καλλινίκου ἡγησάμην στρατοῦ können nur auf das Kreuz bezogen werden, und dennoch ist es Tatsache, daß Konstantin πανταχοῦ das Labarum seinem Heere vorantragen ließ und mit dem Labarum seine Siege erfochten hatte [2]).

Dem Konstantin folgend identifiziert auch Eusebius das Labarum mit dem hierin versinnbildlichten heilbringenden Zeichen. In hist. eccl. IX. 9. berichtet Eusebius, daß Konstantin der ihm in Rom errichteten Statue: τὸ σωτήριον τοῦ σταυροῦ σημεῖον in die Hand gegeben habe; in Vita Const. I. 40. spricht Euseb. von einem ὑψηλὸν δόρυ σταυροῦ σχήματι. Ein Korrektiv für diese Worte des Eusebius ist die von ihm einige Zeilen weiter angeführte Inschrift, welche auf das Labarum als ganzes hindeutet, weil Konstantin mit dem Labarum in der Hand den Sieg gewonnen und Rom befreit hatte.

Was Eusebius unter τὸ σωτήριον τοῦ σταυροῦ σημεῖον sich vorstellte, ist ersichtlich aus V. C. I. 31. Eusebius beschreibt das von Konstantin am nächsten Morgen nach dem Traum verfertigte Feldzeichen; es war das Labarum in Kreuzform: ὑψηλὸν δόρυ — κέρας εἶχεν ἐγκάρσιον. σταυροῦ σχήματι πεποιημένον. Dieses Labarum nennt Eusebius τὸ σωτήριον σημεῖον, welches Konstantin stets in allen Kriegen nicht allein vor seinem Heere, sondern auch vor den, von seinen Generälen befehligten Truppen vorantragen ließ: πάσης ἀντικειμένης καὶ πολεμίας δια παντὸς ἐχρῆτο βασιλεῦς, τῶν τε στρατοπέδων ἁπάντων ἡγεῖσθαι τούτου ὁμοιῶματα, προσέταττον. In V. C. I. 37. berichtet Eusebius in Kürze die letzten Ereignisse vor der Endscheidungsschlacht: Konstantin rückt, nachdem er die Hilfe Christi angerufen hatte, mit dem τό τε νικητικόν τρόπαιον, τὸ δὴ σωτήριον σημεῖον gegen den Feind vor. Daß unter σωτήριον σημεῖον das Labarum gemeint ist, muß nicht erst bewiesen werden. Wie in den angeführten Stellen, so auch an anderen Orten der Vita Constantini [3]) ist

[1]) Euseb. Vita Const. II. 55.
[2]) Euseb. Vita Const. I. 31.
[3]) vgl. II. 4. 6. 7. 9. 16. IV. 5.

stets die Rede vom Labarum, das aber Eusebius nie anders als mit σωτήριον σημεῖον bezeichnet, weil auch er, wie Konstantin und wie alle Christen überhaupt, im Labarum nicht so sehr das Feldzeichen, als vielmehr das versinnbildlichte Kreuz verehrten.

IV. Über die Worte Konstantins d. Gr. vor der Taufe: μὴ δὴ οὖν ἀμφιβολία τις γιγνέσθω.

Einen solchen Sinn diesen Worten beizulegen, als ob sie die innere christliche Überzeugung Konstantins betreffen würden — als ob Konstantin sagen wollte: bis jetzt war ich weder Christ, noch Heide, oder richtiger: Christ und Heide zugleich und erst jetzt mag alle Zweideutigkeit hierüber schwinden, denn (erst) jetzt bin ich ein voller Christ geworden, ist ganz verfehlt.[1]) Eine solche Auslegung ist zwar die Konsequenz der Religionsmengerei, die Keim dem Konstantin zumutet, aber schon allein mit Rücksicht auf den ganzen Zusammenhang, in welchem diese Worte ausgesprochen wurden, unzulässig. Unhaltbar ist eine solche Auslegung auf die christliche Unzweideutigkeit erst nach der Taufe!

In Wort und Tat hatte Konstantin bisher doch so oft und so unzweideutig seine aufrichtige christliche Gesinnung zum Ausdruck gebracht, so daß er selbst ganz unmöglich seine Worte in dem Sinne, welchen Keim annimmt, ausgesprochen hatte.

Der Zusammenhang dieser Worte Konstantins gibt ihnen eine ganz andere Erklärung, die viel näher liegt und mit dem bisherigen Leben, Denken und Fühlen Konstantins in einem größeren schöneren Einklange steht. Reißt man diese Worte aus ihrem Zusammenhange heraus, dann freilich kann man subintelligieren, was man will.

Prüfen wir einmal diesen Zusammenhang.[2])

Konstantin sich dessen bewußt, daß er in menschlicher Schwäche gesündigt hatte, will, sein Ende herannahen fühlend, durch die Taufe sich von allen Sünden reinigen. Um einer solchen Gnade teilhaftig zu werden, fleht er inbrünstig und auf den Knien zu Gott und bekennt und bereut seine Sünden. Hierauf wird er durch

---

[1]) Hat sich vielleicht Keim durch die Ausführungen des Migne, Patrol. curs. complet. ser. graeca, tom. XX., col. 1216, Akg. 57, verleiten lassen?

[2]) vgl. Euseb. Vita Constant. IV. 61. 62. 63.

Händeauflegung in das *formell* rechtmäßige Katechumenat aufgenommen.[1])

Vor der Taufe hielt Konstantin an die Bischöfe folgende Ansprache : „Dies ist die von mir schon lange in heissen Gebeten erhoffte Zeit des *Heiles in Gott;* es ist die Stunde gekommen, in der auch wir das *Unsterblichkeit verleihende Siegel* erhalten werden; es hat die Stunde geschlagen, in der wir der *Besiegelung des Heiles* teilhaftig werden".[2]) Dieser dreimalige Hinweis auf die Wirkungen der Taufe soll wohl die große Wichtigkeit der Taufe vor dem Tode hervorheben; und diese Wichtigkeit besteht sicherlich nicht darin, allen seinen Untertanen beweisen zu wollen, daß von nun an alle Zweideutigkeit betreffend die religiöse Überzeugung Konstantins zu schwinden habe, sondern nur in der Reinwaschung von allen Sünden — was Eusebius in Vita Const. IV. 61. so schön darstellt: ἐπειδὴ δὲ εἰς ἔννοιαν ἥκει τῆς τοῦ βίου τελευτῆς, καθάρσεως τοῦτον εἶναι καιρὸν τῶν ποτε αὐτῷ πεπλημμελημένων δεῖν ᾤετο, ὅσα οἷα θνητῷ διαμαρτεῖν ἐπῆλθε, ταῦτ' ἀποῤῥύψασθαι τῆς ψυχῆς, λόγων ἀποῤῥήτων δυνάμει, σωτηρίῳ γε λόγῳ λουτροῦ, πιστεύσας. Von nun an mußte Konstantin um sein Seelenheil „σωτηρία" nicht mehr besorgt sein. Von nun an hatte er keinen Grund zum Zweifel, ob er nach so vielen Sünden, deren er sich voll bewußt war, in das ewige Reich Christi einzutreten würdig wäre oder nicht. Auch wußte Konstantin, daß ganz im Geiste der rigurosen Anschauung seiner Zeit, sowie vom Standpunkte Dessen, der gelehrt hatte, „daß Gott nicht den Tod des Sünders wolle, sondern daß er lebe und gerettet werde", auch jene Todesurteile, die er als ein um das Wohl des Staates und um die guten Sitten seiner Untertanen besorgte

---

[1]) Das formell ausserordentliche Katechumenat hatte Konstantiu schon lange früher durchgemacht — vgl. Anhang Nr. 1. — ἔνθα δὴ καὶ πρωτον (Vita Const IV. 61) ist bloß auf die formelle Seite und nicht auch auf die inneren Momente des Katechumenats zu beziehen, wie dies Migne, ibd. col. 1213, akg. 52. meint. Das Wort πρωτον kann Eusebius nicht in der Bedeutung zum erstenmale (primum), sondern in der Bedeutung zuerst, vorerst, (prius), (χειροθεσία und dann Taufe) gebraucht haben, ausser daß die Unrechtmässigkeit des dem Konstantin eigenartigen Katechumenats resp. das nun formell rechtmässig vollzogene Katechumenat in Betracht gezogen wird, woran aber Eusebius in Anbetracht auf seine Ausführuugen in Vita Const. I. 32. nicht gedacht haben kann.

[2]) Οὗτος ἦν αὐτὸς ὁ πάλαι μοι διψῶντι καὶ εὐχομένῳ τῆς ἐν Θεῷ τυχεῖν σωτηρίας καιρὸς ἐλπιζόμενος ὥρα καὶ ἡμᾶς ἀπολαῦσαι τῆς ἀθανατοποιοῦ σφραγῖδος, ὥρα τοῦ σωτηρίου σφραγίσματος μετασχεῖν. — Vita Const. IV. 62. —

Kaiser unterschreiben mußte, dennoch Vergehen gegen das VI. Gebot waren.

„Ich wollte zwar die Taufe", setzt Konstantin fort, „in den Fluten des Jordan erhalten" (soll gleichsam eine Entschuldigung für die verspätete Taufe sein), „aber Gott, τὸ συμφέρον εἰδώς, hat uns schon hier dieser großen Gnade für würdig erachtet; möge nun also jeder Zweifel" *(betreffend mein Seelenheil*: ist die einzig mögliche Ergänzung!) „schwinden": μὴ δὴ οὖν ἀμφιβολία τις γιγνέσθω. Um die σωτηρία allein ist Konstantin, wie jeder Christ, angesichts des Todes sehr besorgt! Durch die Taufe, die die einzige Gewähr für die Erlangung des Seelenheils ist, wird Konstantin — der aufrichtige Christ — von seiner großen Sorge befreit; nun kann er ruhig sterben. Nun kann er nach der Taufe voller Freuden ausrufen: „Νῦν ἀληθεῖ λόγῳ μακάριον οἶδ' ἐμαυτόν, νῦν τῆς ἀθανάτου ζωῆς πεφάνθαι ἄξιον, νῦν τοῦ θείου μετειληφέναι φωτὸς πεπίστευκα[1]) — „Nun weiß ich mich wahrhaft glücklich — nun bin ich überzeugt, daß ich des ewigen Lebens für würdig erachtet wurde, daß ich am göttlichen Lichte teilgenommen habe". Dieser dreifache Freudeausbruch über die durch die Taufe erlangte σωτηρία korrespondiert offenbar mit der dreimaligen Betonung der Wichtigkeit der Taufe vor dem Taufakt.[2])

Daß Konstantin d. Gr. angesichts des Todes nur an seine σωτηρία gedacht hat und nicht auch daran, um seinen Untertanen, Christen wie Heiden, erst unmittelbar vor dem Tode ein sichtbares und sicheres Zeichen über die Unzweideutigkeit seiner bisherigen und so oft in Wort und Tat zum Ausdruck gebrachten religiösen Überzeugung zu geben, beweisen auch die von Konstantin an seine Worte μὴ δὴ οὖν ἀμφιβολία τις γιγνέσθω im kausalen Zusammenhange und deshalb auch in stilistischer und gramatikalischer Satzverbindung (mit εἰ γάρ καὶ eingeleitet) hinzugefügten Worte: εἰ γάρ καὶ πάλιν ἡμᾶς ἐνταυθοῖ βιοῦν ὁ καί ζωῆς θανάτου Κύριος ἐθέλοι, καὶ οὕτως ἐμὲ συναγελάζεσθαι λοιπὸν τῷ

---

[1]) Vita Const. IV. 63.

[2]) Die Annahme des Migne, l. c. col. 1216, Anmkg. 57. für ἀμφιβολία ἀναβολή zu lesen, hätte vieles für sich und die Worte hätten dann folgenden Sinn: wenn schon Gott es so bestimmt hat, daß ich nicht im Jordan, wie ich dies mir gewünscht habe an der Stelle, wo unser Heiland die Taufe empfangen hatte, getauft werde, dann möge die Taufe ohne Verzug sofort vollzogen werden. Die fortgeschrietene Krankheit und das Gefühl des nahen Todes würden hiezu eine sehr gute Erklärung geben. Ob aber ein solche Lesung erlaubt, d. i. möglich ist, überlassen wir den Palaeographen zur Entscheidung.

τοῦ Θεοῦ λαῷ, καὶ ταῖς εὐχαῖς ὁμο τοῖςῦ πᾶσιν ἐκκλησιάζοντα κοινωνεῖν ἅπαξ ὥρισται. θεσμοὺς ἤδη βίου Θεῷ πρέποντας ἐμαυτῷ διατετάξομαι.

Konstantin d. Gr. ist sich dessen bewußt, daß er als Kaiser der, wenn auch indirekten Versündigung gegen die θεσμοί Gottes sich schuldig machen muß und verspricht, wenn Gott, der Herr über Leben und Tod, ihn am Leben noch zu belassen, geruhen sollte, daß er dann sich und sein weiteres Leben nur Gott weihen wird, nur nach den gottgefälligen Lebensregeln einrichten wird, daß er somit also nicht mehr mit dem Schwerte in der Hand dem Staate dienen wird. Daher ist es nur selbstverständlich, wenn Konstantin d. Gr. seiner, während der ganzen Regierungszeit aufgekommenen Empfindung hierüber, wie schwer es sei, römischer Kaiser und zugleich ein Christ zu sein, jetzt nach der Taufe darin Ausdruck gibt,[1]) daß er den kaiserlichen Purpur nicht mehr anlegen, ja nicht einmal berühren will, (οὐκ ἔθ' ἁλουργίδος ἐπιψαῦσαι θελήσας[2]) was doch nur dies bedeuten kann, daß Konstantin auf den kaiserlichen Thron Verzicht leistete, um, wie gesagt, Gott allein zu dienen, d. i. ein Mönch zu werden.

Diese Annahme hat vieles für sich. Gerade am Ende des zweiten und besonders seit dem Beginne des dritten Jahrhunderts war das Mönchtum, der Asketismus durch Paulus aus Theben und ganz besonders durch Antonius d. Gr., deren asketisches Leben sehr viele Bewunderer an sich gezogen hatte, zu großer Blüte gelangt. Da der Asket in seiner Abgeschiedenheit von der Welt, in seiner Entsagung von allen irdischen Vergnügungen unter Fasten und Gebeten nur Gott allein lebte, wurde ein solches Leben als ein gottgefälliges Leben sehr hoch geehrt, so daß die Asketen bald ein sehr großes Ansehen in der Kirche erlangten. Gerade den Antonius d. Gr. verehrte Konstantin d. Gr. ganz außerordentlich;[3]) den Pafnutius hatte Konstantin auf der Synode von Nicaea persönlich kennen zu lernen Gelegenheit gehabt. Es ist somit kein Zufall, wenn die Religiosität Konstantins in den letzten 10 Jahren, d. i. nach der Bekanntschaft mit den Asketen eine mystische Färbung[4]) erhält. Er schließt sich jeden

[1]) vgl. auch Uhlhorn, a. a. O. p. 371.

[2]) Vita Const. IV. 62

[3]) Eusevie Popovici, Istoria bisericească, vol. II. Bucureşti 1901, p. 405; vgl. die Briefe Konstantins an Antonius bei Athanasius, Vita sancti Antonii.

[4]) П. В. Гидулановъ, Восточные патріарзи, p. 20.

Tag zu bestimmten Stunden in seine Zimmer ein und betet auf den Knien zu Gott, ja redet mit Gott, d. i. hat Visionen [1]. — über göttliche Wahrheiten nachdenkend wacht er oft auch ganze Nächte hindurch [2]) -- seinen Palast will er förmlich in eine Kirche umwandeln.[3])

Um das Schicksal des Reiches brauchte Konstantin gar nicht besorgt zu sein, denn seine Söhne hatten sich als Caesaren für die Regierung sehr gut bewährt;[4]) und gewiß deshalb hatte Konstantin das Reich unter seine Söhne schon im Jahre 335 [5]) verteilt.[6])

V. Ein Beispiel einer gekünstelten Auslegung der Handlungen Konstantius d. Gr.

Eine besonders in die Augen fallende gekünstelte Erklärung wäre z. B. folgende: Zosimus [7]) berichtet von 3 Tempeln (zu Ehren der Göttermutter Rhea, zu Ehren der Tyche, der Schutzgöttin Roms und zu Ehren der Dioskuren), die nach Grisar [8]). „allenfalls als Tempel gelten könnten"; doch lassen Grisar, Schultze [9]) und Flasch [10]) diese Gebäude bloß „Bauwerke ohne religiöse Bedeutung", „Kunst- oder Schmuckbauten", Ziergebäude für die als Kunstwerke darin aufgestellten Bilder" [11]) sein. Es fällt aber niemandem auf, warum der christliche Kaiser in der rein christlichen Stadt, in der nach Augustin [12]) weder ein heidnischer Tempel, noch ein heidnisches Götterbild verehrt worden sei (sine aliquo daemonum templo simulacroque [13]), Bauten zu Ehren heidnischer Gottheiten und selbst bloß als Kunst- und Schmuckbauten errichtet werden mußten.

[1]) Euseb. Vita Const. IV. 22.
[2]) V. C. IV. 29.
[3]) V. C. IV. 17.
[4]) Euseb. V. C. IV. 40. vgl. auch 51. 52.
[5]) Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit, II Bd. 235. ss.
[6]) V. C. IV. 51.
[7]) hist. nov. II. 31. et Bonnae p. 97.
[8]) Z. f. kath. Th. VI. p. 587.
[9]) Gesch. d. Untergg. I. p. 53 s.
[10]) a. a. O. p. 38 s.
[11]) vgl. auch Burckhardt a. a. O. p. 359.
[12]) De civitate Dei, V. 24., ein „ganz bestimmt lautendes Zeugnis", Grisar, a. a. O. p. 588.
[13]) vgl. auch Eusebius, Vita Const. III. 48.

Des weiteren berichtet Eusebius [1]) selbst, daß ἐπληροῦτο δὲ διόλου πᾶσα ἡ βασιλέως ἐπώνυμος πόλις τῶν κατὰ πᾶν ἔθνος ἐντέχνοις χαλκοῦ φιλοκαλίας ἀφιερωμένων, allerdings ὡς εἰς ἀσχήμονα θέαν προκεῖσθαι τοῖς ὁρῶσιν, was z. B. auch Flasch (l. c.) annimmt; es wird jedoch offenbar übersehen, daß die Aufstellung ganzer Wälder von den schönsten antiken Kunstwerken auf allen Plätzen und Strassen, die der Stadt äußerlich einen ganz besonderen Charakter gaben, eine ganz merkwürdige Art der Verhöhnung und Verachtung des Heidentums gewesen sind. Da hat schon Schultze [2]), richtiger gesehen, wenn er sagt, daß durch diese Aufstellung von antiken Bildwerken „das „neue Rom" den äußern Glanz von Kunst und Kunstbesitz gewinnen sollte, der für eine Stadt ersten oder zweiten Ranges damals unerläßlich war" [3]).

Der Tempelcharakter des Tychetempels wird von Grisar nur auf Grundlage der Aussage Augustins (l. c.), als einziges und vollgiltiges Beweismoment, widerlegt; die Beweiskraft dieser Aussage ist jedoch nicht ganz überzeugend.

Es wäre andererseits aber ganz verfehlt, auf Grund solcher Tatsachen die christliche Gesinnung Konstantins trüben zu wollen, denn die näherliegende Erklärung dieser Tatsachen kann nur folgende sein: Konstantin, ein Römer durch und durch, erbaut ja doch eine nea Roma und will demnach Konstantinopel nach dem Vorbilde Roms einrichten [4]). Konstantin will die römischen Senatoren, den römischen Adel etc. die doch zum größeren Teil noch Heiden waren, nach der neuen Hauptstadt locken. Daß er hiebei ihrer religiösen Überzeugung so weit als möglich Rechnung trägt, ist nur selbstverständlich. Auch diktierte der noch bestehende religiös zweiartige Charakter des ganzen römischen Staatswesens gerade dem Alleinherrscher Konstantin eine gewiße Berücksichtigung der Heiden, selbst in der rein christlichen Haupt-

---

[1]) Vita Const. III. 54.

[2]) Gesch. d. Untergangs I. p. 54.

[3]) vgl. auch Hertzberg, allgem. Weltgeschichte, Bd. III. p. 646: „Konstantinopel sollte endlich auch in großartigster Weise mit echten Kunstwerken geschmückt werden". (Konstantin war nämlich ein großer Gönner und Förderer der Kunst). „Daher griff der Kaiser zurück zu der alten Praxis der republikanischen Prokonsuln und ließ durch seine Beamten namentlich in den griechischen Provinzen aus verlassenen oder entbehrlichen Tempeln und anderen geweihten Stätten des Landes und aus den an Kunstwerken überreichen Städten maßenhafte Kunstschätze nach dem Bosporus führen".

[4]) vgl. p. 253 des vorliegenden Bandes.

stadt des Reiches. Hiedurch wurde die christliche Überzeugung Konstantins nicht im geringsten alteriert, weil er von der Wahrheit des Christentums und dem Irrtum des Heidentums schon längst überzeugt war.

VI. Erlassungsort des Toleranzgesetzes Konstantins d. Gr. vom Jahre 312.

Während des Siegeszuges durch Oberitalien verweilte Konstantin einige (Rast-) Tage in Mailand, wo ihn daz ganze Volk anjubelte und ihm große Ovationen bereitete.[1]) Daß dabei die Christen angesichts des seiner offenen Christenfreundlichkeit wegen ihnen schon bekannten und gewiß auch herbeigesehnten Kaisers sich ganz besonders hervorgetan haben, kann doch nicht bezweifelt werden. Hier in Mailand erläßt Konstantin eine die Christen und deren Glauben betreffende ἀντιγραφή, die im Vergleich zum Mailänder Edikt gewiß keine so günstigen[2]) Bestimmungen enthalten hatte, aber an sich für die Christen und deren Glauben mit Rücksicht auf die bisherige Rechtlosigkeit genug günstig gelautet haben mag. Einige αἱρέσεις (πολλαὶ καὶ διάφοραι ist bloß eine Hyperbel des Christen Konstantin, der im Mailänder Edikt den Christen die absoluteste Glaubens- und Kultfreiheit gewährte) mußte die ἀντιγραφή enthalten; schon bloß deswegen, weil Konstantin noch kein Christ war und über die Bestimmungen des Galerius'schen Ediktes hinauszugehen weder ein inneres Bedürfnis fühlte, noch auch irgend eine Notwendigkeit sah; aber auch deswegen, um nicht durch eine plötzliche Gewährung einer vollen Glaubens- u. Kultusfreiheit zu Gunsten des Christentums, d. i. durch eine gesetzliche Anerkennung des Christentums die Heiden zu kränken; hauptsächlich aber deswegen, weil die Theophanie und die mit ihr im unmittelbaren Kausalnexus stehende Bekehrung Konstantins noch nicht erfolgt war, weil das Labarum und das Monogramm Christi sich noch nicht hervorgetan hatten, weil der Christengott in den Augen der gesamten heidnischen Welt noch nicht die Größe und Bedeutung angenommen hatte, zu der er nach dem Siege an der Tiber emporgestiegen war, so daß selbst das heilige Rom sein Haupt vor ihm beugte.

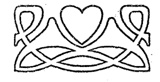
Es ist wohl wahr, daß Konstantin nicht einmal in seinem Gallien durch eine ἀντιγραφή öffentlich und offiziell

---

[1]) Incerti Panegyr. (IX.), cap. 7.

[2]) vgl. Einleitung des Mailänder Ediktes.

die Glaubens- und Kultfreiheit der Christen anerkannt hatte, sonst hätte Eusebius in Vita Constantini ihrer ganz gewiß Erwähnung getan, aber die Einleitung zum Mailänder Edikt spricht doch ganz ausdrücklich von einer früheren (in Mailand erlaßenen) ἀντιγραφή. Auch ist es mehr als wahrscheinlich, daß das Edikt des Galerius in ganz Italien, d. i. im Bereiche der Machtsphäre des Maxentius, der eine Oberherrschaft und den Oberaugustusrang, sowie die hiemit verbundene Autorität des Galerius nach dem so unglücklich für den Letzteren ausgefallenen Kriegszuge gegen Rom selbstverständlich nicht anerkannte, noch gar nicht promulgiert war [1]), wobei der unmittelbar nach dem Erlaße des Ediktes erfolgte Tod des Galerius den Maxentius nur noch mehr ausser Verpflichtung stellte. In Mailand, wo allen Einwohnern die Gelegenheit gegeben war, bei Konstantin vorzusprechen [2]), verständigten ihn ohne Zweifel die Christen, daß ihnen die Begünstigungen des Galerius'schen Ediktes, eben aus dem Grunde weil selbes daselbst in Rechtskraft noch nicht getreten war, nicht zuerkannt werden. Was Wunder, wenn der christenfreundliche Konstantin in einem solchen Augenblick, wann es ihm an der Hilfe aller Bewohner Italiens sehr gelegen war, und überdies aus persönlicher Sympathie, wie nicht minder auch aus Gerechtigkeitsgefühl, den Christen Italiens zum mindesten das, was in Ausführung des Galerius'schen Ediktes deren Brüdern in den anderen Teilen des römischen Reiches zuerkannt worden war, nicht vorenthalten konnte. Bei einem eventuellen Ungehaltensein der Heiden, wofür eigentlich die Zeit schon längst vorüber war, genügte es dann, wenn er ihnen das Edikt des Galerius entgegenhielt.



[1]) Vgl. auch Allard a. a. O. p. 140.

[2]) tempus omnibus sibi consulendi dedisses, ut de te sperarent, sagt der Panegyriker (IX.) cap. 7 Schlussatz.